

المملكة المغربية
جامعة محمد الخامس

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سلسلة: بحوث ودراسات رقم 24

المغرب في العصر الوسيط

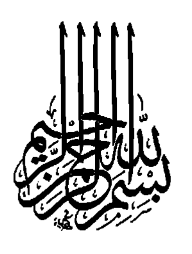
الدولة - المدينة - الاقتصاد

تأليف:
محمد زنيبر

تنسيق:
محمد المغراوي

المغرب في العصر الوسيط

الدَّوْلَةُ ـ المَدِينَةُ ـ الاقْتِصَادُ



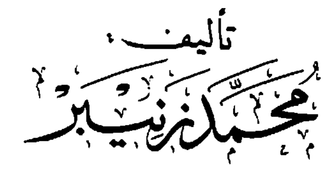


منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط

سلسلة بحوث ودراسات رقم 24

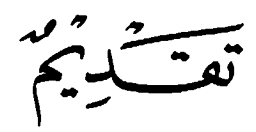
المغرب في العصر الوسيط

الدولة ـ المدينة ـ الاقتصاد



الكتـــــاب : **المغرب في العصر الوسيط : الدولة والمدينة والاقتصاد.**
سلسلـــــة : بحوث ودراسات رقم 24.
المؤلـــــف : محمد زنيبر.
الناشـــــر : منشورات كلية الآداب بالرباط.
الخطـــــوط : بلعيد حميدي.
الغـــــلاف : عمر أفا.

الطبـــــع : مطبعة النجاح الجديدة ــ البيضاء.
التسلسل الدولي : ISSN 1113/0369.
ردمـــــك : ISBN 9981-59-015-0.
الإيداع القانوني : 1999/590.
الطبعة الأولى : 1999/1420.



تقديم

يصدر هذا الكتاب في الذكرى السادسة لرحيل أستاذنا الدكتور محمد زنيبر رحمه الله، دليل وفاء واعتراف لرجل قضى شطرا من حياته أستاذا باحثا ومؤطرا ومسؤولا تربويا. ويأتي جمع شتات هذه الأبحاث وغيرها في كتاب تنفيذا لأمنية كان الأستاذ الراحل قد عبر عنها غير ما مرة لبعض زملائه وتلاميذه، وقد وافته المنية قبل أن تتحقق بالشكل الذي كان يريده.

لقد جاءت فكرة جمع هذا الكتاب قبل أزيد من ثلاث سنوات، حينما اقترح الفكرة عليّ الزميل الأستاذ عمر بنميرة، وتم الاتصال بالسيد القيدوم السابق لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط الأستاذ عبد الواحد بنداود، فتبنى مشكورا إصداره ضمن منشورات الكلية. وكان الأستاذ عمر أفا قد أجرى من جهته اتصالات بأسرة الفقيد في نفس الشأن، فأمدتنا بمجموعة من البحوث المخطوطة وغير المنشورة، فتمكنا من استخراج جميع الأبحاث المنشورة وغير المنشورة المتعلقة بالعصر الوسيط، وتكون لدينا رصيد هام من إنتاج الأستاذ محمد زنيبر لا يسعه مجلد واحد، وقمنا بتصنيفه إلى ثلاثة أجزاء :

1 ــ المغرب في العصر الوسيط، الدولة، المدينة، الاقتصاد (424 صفحة).

2 ــ دراسات في ثقافة الغرب الاسلامي (أكثر من 350 صفحة).

3 ــ دراسات في الحضارة الإسلامية (أكثر من 200 صفحة).

والجزء الذي بين يدي القارئ هو الجزء الأول من هذا المشروع، على أمل أن تصدر الأجزاء الأخرى تباعا بحول الله، هذا عدا البحوث التي تهم الفترات اللاحقة من تاريخ المغرب، والتي للفقيد فيها إنتاج غزير أيضا، فضلا عن كتاباته في الفلسفة والأدب والفن والسياسة، وكلها شاهدة على تعمقه في مقاربة قضايا متنوعة من تاريخ المغرب وحضارته ورجاله، وعلى منهجه المتميز في قراءة وتحليل مختلف أنواع المصادر، والغوص وراء مدلولاتها الظاهرة والخفية، مع الإحاطة بالمعالجات العربية والأجنبية المعاصرة والتعامل معها بحس نقدي متبصر، وذلك بلغة رصينة وأسلوب أخاذ.

يغطي هذا الجزء ثلاثة محاور متكاملة فيما بينها تجيب على جانب من الأسئلة التي كان الأستاذ محمد زنيبر يطرحها حول بناء الدولة والمجتمع بالمغرب والتي كان يطمح من ورائها إلى تجاوز بعض الأطروحات الرائجة في مشروع لم يكتب له أن يكتمل، حيث رحل الفقيد وهو يتابع أبحاثه فيه. وقد قسمنا المحاور الثلاثة إلى خمسة فصول هي :

الفصل الأول : أصول الدولة المغربية

الفصل الثاني : المرابطون، وجوه وآثار

الفصل الثالث : الموحدون من الثورة إلى الدولة

الفصل الرابع : إطلالة على بعض المدن المغربية الوسيطية

الفصل الخامس : من مظاهر الاقتصاد المغربي في العصر الوسيط.

وبعد، فإن هذا الكتاب لم يكن ليرى النور لولا المساعدات القيمة التي لقيناها والتي يستحق أصحابها منا الشكر والتنويه، وأخص بذلك السيد القيدوم السابق للكلية الأستاذ عبد الواحد بنداود على تشجيعه لإصدار هذا الكتاب، والسيد القيدوم الحالي الدكتور سعيد بنسعيد العلوي على متابعته لتنفيذ المشروع، وعلى حرصه على تكريم الأستاذ محمد زنيبر بإطلاق اسمه على أحد مدرجات الكلية ملحقة السويسس II، والسيد الكاتب العام للكلية الأستاذ محمد منيار على مساعدته القيمة.

وساهم في إنجاز هذا العمل ماقام به الأستاذ عمر أفا من مواكبة مستمرة واقتراحات سديدة، والأستاذة أمينة البلغيثي بمساعدتها في القراءة والتصحيح، والأستاذ محمد معتصم بترجمته لأحد أبحاث الكتاب من الفرنسية إلى العربية فلهم جميعا جزيل الشكر.

ولا يفوتنا هنا التنويه بأسرة الفقيد، زوجته الفاضلة وأبنائه وبناته، على ما قدموه لنا من مساعدات قيمة، ونخص بالذكر كريمة الأستاذ الراحل السيدة زينب زنيبر التي حرصت على تمكيننا من البحوث التي تعذر علينا الحصول عليها.

وفي الختام، فإن العمل الذي نقدم هذا الجزء منه، والذي تحملت كلية الآداب مشكورة أعباء نشره، ماهو إلا رد لبعض جميل أستاذنا محمد زنيبر، نرجو أن تتضافر الجهود لتوفير إمكانيات إصدار الأجزاء المتبقية في أمد قريب، والله ولي التوفيق.

محمد المغراوي

الفصل الأول

أصول الدولة المغربية

الدولة المغربية والنموذج الإسلامي(*)

التاريخ وإن كانت له قواعد ومبادئ وحتميات تسري على البشر دون استثناء، يترك مع ذلك مجالا لكل شعب كي يبرهن على شخصيته ويعبر عن إرادته بالقول والفعل، وبذلك يتجلى مقدار حريته وشهامته. فصنع التاريخ الهادف والجميل ليس أمرا سهلا بالنسبة لأي مجموعة بشرية، بل هو بناء يتطلب هندسة خارقة للعادة، هندسة لا تجري في الحيز المعتاد المشتمل على ثلاثة أبعاد، بل هو حيز ذو أبعاد متعددة لا تدخل تحت الحصر.

والمغرب الذي نتحدث عنه اليوم يدخل شعبه في عداد الشعوب التي عرفت كيف تبني تاريخها وتخطط له وتحدد له أهدافا وتضع له أسسا وتضمن له ثوابت، بحيث إنه كلما حاد في سيره عن الطريق الواضحة التي حددها لنفسه واختارها منذ أزيد من ألف سنة، إلا وتحركت تلك الثوابت كقوة كامنة ولكنها قوة حية، فاجتذبته من مزالق التيه وعادت به إلى الطريق التي خطها له قدره وطموحه معا.

وتاريخنا المعاصر يقدم لنا أقوى الدلائل، فقد أراد خصوم المغرب أن يتجاهلوا هاته الحقائق وأعماهم الطمع، فظنوا أن هذا البلد وهو آخر ما بقي في شمال أفريقيا يتمتع بالحرية، يمكن الاستيلاء عليه وابتلاعه إلى الأبد لقمة سائغة. وحاولوا ومكروا وأتوا بالحديد والنار وسخروا كل ما لديهم من علم وتم لهم ما أرادوا، ولكن في الظاهر فقد تمكنوا من احتلال البلاد والسيطرة على الأرض فعلا. وبقى الشعب المغربي واقفا أمامهم كلغز، كسر وراءه أسرار لا تبعث على الطمأنينة.

وعندئذ خرج دهقان الاستعمار الكبير الماريشال ليوطي بتقريره الشهير، بعد أن تمرس سنوات وسنوات بالمغاربة وعرف طبائعهم وأخلاقهم وشاهدهم في الحرب والسلم واتضحت له بعض القيم التي يتشبثون بها. ماذا يقول في ذلك التقرير ؟

(*) نص لم ينشر.

إنه يؤكد أن الفرنسيين حينما جاءوا إلى المغرب لم يجدوا الفراغ بل وجدوا دولة ذات سيادة ومؤسسات وتقاليد. ويستنكر موقف الفرنسيين الذين يتجاهلون ذلك الواقع ويعملون على تنحية المغاربة من مباشرة شؤون بلادهم، قائلا :

«سيكون، ولاشك في ذلك، من الخطإ الاعتقاد بأن المغاربة غير واعين بتنحيتهم من مباشرة الشؤون العمومية كما هو الحال القائم، إنهم يتألمون من ذلك ويتحدثون به، فهم قابلون، في يوم من الأيام، ليقتنعوا بالمطالبة بحقوقهم وليستمعوا للدعوة المعادية. ولايفصلهم عن ذلك إلا خطوة واحدة».

هذا كلام كان يقوله ليوطي في سنة 1920. وهو يريد أن يبين لحكومته إلى أي حد كان الشعور بالكيان السياسي المغربي متغلغلا في نفوس المغاربة، إن الدولة المغربية التي استمرت قائمة منذ عهد الأدارسة في أواخر القرن الثاني للهجرة إلى القرن الرابع عشر كان، ولاشك، لها من الصدى والوقع في نفوس المغاربة ما يجعلهم متشبعين بفكرتها مقتنعين بضرورتها لا يرون أي توازن لمجتمعهم وأي اطمئنان على وجودهم كأمة بغيابها. صحيح أن الدولة المغربية مرت من فترات ضعف وقوة وارتطمت بأزمات عبر تاريخها الطويل، ولكن هذا لا يتنافى مطلقا مع استمراريتها. بل إن كل أزمة حادة كانت تشوق المغاربة إلى الدولة القوية وتدفعهم إلى السعي لها ودعمها متى قامت. مصداق ذلك ما حدث في القرن السابع عشر مثلا عندما تدهورت الدولة السعدية وتشتتت الكلمة وقامت الفوضى فاشتد حنين المغاربة حينئذ إلى الحكم القوي الذي يجمع ويؤلف ويضمن العدل والأمن. فكان الترحيب الكبير الذي صادفته الدولة العلوية عند قيامها في الفترة الأخيرة من القرن السابع عشر والدولة السعدية نفسها قامت في ظروف مماثلة عندما تدهورت الدولة الوطاسية.

هذا التعلق بالدولة في المغرب ظهر في الأمثلة التي عرضنا لها على مستوى القاعدة الشعبية. فمفهوم الدولة لم يكن مفروضا ولا طفيليا على الإدراك الجماعي، بل هو مفهوم تلقائي وأكاد أقول بديهي لأنه داخل في تربية الشعب كما سنرى. وظهر التعلق بالدولة على مستوى القمة والقيادة. ولابد من ظروف خاصة واستثنائية لكن نلمس ذلك لمسا قريبا. ولن نجد أقوى دلالة من تاريخنا المعاصر لإبراز هذا المعنى. ذلك أن الدولة المغربية ما شعرت بالخطر يهدد كيانها إلا في العهد الاستعماري.

فالاستعمار لكي يحقق برنامجه المبني على الاستغلال والاستعباد لابد له من أن يقضي على كيان البلاد التي يستعمرها، وبخاصة الكيان المعنوي الذي يتمثل في دولة وثقافة وتقاليد. وبالفعل سار الاستعمار في تنفيذ هاته الخطة ببلادنا، فاستحدث الإدارة المباشرة ووضع السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية تحت مراقبته وهمش البقية الباقية من الدولة المتمثلة في المخزن. ومع ذلك، فقد فشل في خطته، لأنه لم يحسب حساب هذا الإرث التاريخي الكبير المتمثل في دولة كحقيقة لا كوهم.

لقد تلقى المرحوم محمد الخامس هذا الإرث وهو صغير السن، ولكنه قدره حق قدره وأدرك أن المهمة الكبرى التي ألقاها التاريخ على عاتقه هي أن يعيد للدولة المغربية حقيقتها. فلم يعد أي شيء يروق في عينيه ما عدا تحقيق هذا الهدف الذي سخر له حياته وأفنى فيه جهده. وسرعان ما التقى مع القاعدة في الكفاح، تلك القاعدة المتكونة من الوطنيين النابعين من أبناء الشعب والذين أخذت صفوفهم تتكاثف سنة بعد أخرى. فوضع يده في يد أولئك الوطنيين لتحرير الدولة المغربية. فصادفت الفكرة ذلك النجاح التاريخي الذي أفسد كل مخططات الاستعمار وحطم أحلامهم، وجعلهم يدركون، بعد فوات الأوان، أن المغرب دولة تاريخية عريقة لا يمكن القضاء عليها.

ولم يكف خصوم المغرب، مع ذلك، عن تجاهل واقعه التاريخي، والاستهانة بحقوقهم ومنزلته كدولة، حتى بعد الاستقلال. فقد طرحت قضية الوحدة الترابية. وصادف المغرب فيها كل أنواع التنكر والعقوق، برغم مراعاته للقرابة والجوار.

وظلم ذوى القربى أشد مضاضة　　على الحر من وقع الحسام المهند

ولكنه تحمل ما يكفي وفوق ما يكفي. ففي الوقت الذي كان يتحدث فيه بحسن النية عن الحقوق الشرعية ويدلي بالحجة التاريخية ويحتكم إلى روح الإخاء المغاربي، ويذكر بتضامن الأمس، في الكفاح المشترك، كان الأشقاء يغدرون به ويتآمرون عليه مع كل من هب ودب ويشنون عليه حملات القذف والاتهام. وأمام البهتان الصارخ، كان لابد من غضبة مضرية تفرز الحق من الباطل.

وهنا نشعر، مرة أخرى، بالإرث التاريخي، إرث الدولة المغربية العريقة يحرك الملك والشعب معا. فالمسيرة الخضراء التي دعا إليها جلالة الحسن الثاني قرار

تاريخي يدخل في سلسلة القرارات الحاسمة التي رصع بها تاريخ المغرب : قرار إدريس الأول لما أسس أول دولة مغربية في عهد الإسلام، قرار يوسف بن تاشفين لما وضع اللبنة الأولى في صرح المغرب الكبير، قرار عبد المومن لما أتم الوحدة المغربية الكبرى، قرار عبد الملك السعدي لما قاد جيشه إلى انتصار وادي المخازن، قرار المولى الرشيد لما أنهى الشتات داخل المغرب وأعاد للدولة وحدتها، قرار محمد الخامس لما واجه الاستعمار أعزل من كل سلاح إلا سلاح القوة المعنوية لينشب معركة التحرير.

ويكاد المؤرخ يأخذ منه العجب كل مأخذ لما يتأمل هاته الصرامة والوضوح الذي دخلت به فكرة الدولة بالمغرب منذ الفتح الاسلامي. وهذا العجب له مايبرره، لأن المعتاد في تاريخ عدد من الشعوب أن الدولة الوطنية أو الدولة الأمة لم تظهر إلا في آخر المراحل. فهذه فرنسا التي كثيرا مانرجع لمثالها لم تصبح دولة ولم تستجمع كل مقوماتها الا منذ خمسة قرون، إذ كانت قبل ذلك ممزقة على عدة فيوداليات. فكانت عدة أقاليم من أرضها الحالية مستقلة عن الدولة المركزية. وميلاد الدولة الفرنسية كما هي اليوم كان صعبا واحتاج إلى عدة قرون. وهل نذكر مثال ألمانيا أو إيطاليا ؟ فكلاهما لم يصبح دولة إلا منذ مدة لا تفوق القرن إلا بقليل. واحتاج لم شتاتهما وتوحيدهما سياسيا إلى مجهودات ومجهودات شغلت قرونا من التاريخ.

أمام هاته الأمثلة الواضحة لا يسعنا إلا أن نعبر عن تعجبنا من ميلاد دولة المغرب منذ اثني عشر قرنا. جاء إدريس من الشرق، وما هي إلا فترة قصيرة من الزمان حتى كانت دولته قائمة وحكمه ساريا على معظم المغرب الأقصى وجزء من المغرب الأوسط. فكيف نفسر هاته الظاهرة التي يصح لنا أن ننعتها بالمعجزة ؟

الواقع أن الفتح الاسلامي تمخض عن جملة من المعجزات مازالت لم تدرس. وربما حاول بعض المؤرخين، أجانب ومغاربة أيضا، أن يتجاهلوها أو أن يجردوها من ميزاتها ويدرجوها بين الأحداث العادية. ولا يتسع المقام للإفاضة في موضوع لا يبسط إلا في كتاب ضخم. ولنكتف بتسليط الأضواء على موضوع الدولة.

للمغرب، ولاشك، وجود في التاريخ القديم. ولكننا نبحث عبثا عن دولة مغربية

بكل معنى الكلمة. فلا الآثار المكتوبة ولا الحفريات الأركيولوجية تقدم لنا شواهد كافية على حضور تلك الدولة، بحيث نستطيع أن نقول إن قيام الدولة على وجهها الحقيقي لم يتم في المغرب إلا على عهد الإسلام. فما السر، يا ترى، في ذلك ؟

إن هذا راجع إلى طبيعة الإسلام الذي هو دين ودنيا ودين ودولة، لقد أدرك النبي عليه السلام، بعد التجربة، أن الدعوة لابد من تعزيزها بالدولة، فكان هذا هو الاتجاه الذي سار فيه والذي يلخص سيرته من أولها إلى آخرها. كان عمله بمكة الذي دام ثلاث عشرة سنة مقتصرا على الدعوة، فلما هاجر إلى المدينة، كانت خطته مرسومة في ذهنه، وهي أن يضع ليثرب التي هاجر إليها هو وصحبه قيادة سياسية، ارتكزت على حلف المدينة الذي هو بمثابة دستور ينظم حياة الجماعة القاطنة بيثرب وملحقاتها ويحدد حقوقهم وواجباتهم. وهكذا ارتبطت الدعوة بالدولة والعكس صحيح.

وهذا بعكس ما سارت عليه المسيحية في بدايتها، إذ آثرت أن تكون دعوة فقط. وتفرق الحواريون في البلدان يبشرون بدين عيسى عليه السلام فتعرضوا للمحنة والاضطهاد. ودامت هاته الوضعية ثلاثة قرون ونيف، إلى أن قرر الامبراطور الروماني قسطنطين الأكبر أن يعتنق النصرانية. وبذلك أصبحت الدولة بكل ثقلها حامية للكنيسة، بل إنها تبنت الدعوة وعملت على نشرها بين عدد من الشعوب. وأصبحت المسيحية بعد ذلك هي الدين الرسمي لكل الدول الأروبية التي تأسست بعد ذلك في إسبانيا وإنجلترا وفرنسا وألمانيا الخ... ولم يقع الفصل بين الدين والدولة إلا منذ عهد متأخر جدا، مع العلم بأن هذا الفصل لا يعني أن الدولة تخلت عن المسيحية ولم تعد تساندها.

هاته التجربة المعقدة والمأساوية هي التي قرر محمد، عليه السلام، أن يجتنبها بالنسبة للإسلام، حينما قرر أن يربط الدعوة بالدولة. وقد كان الاقتصار على الدعوة بمكة درسا ضروريا لأصحابه حتى يتدربوا على أسلوب الدعوة في أصعب الظروف، من جهة، وحتى يقتنعوا فيما بعد بضرورة الهجرة وتأسيس نواة لتنظيم سياسي من أجل تكوين الأمة ونشر الدين ومجابهة الأعداء، من جهة أخرى.

كل ما بسطناه في تحليلنا لحد الساعة يعكس العوامل الظرفية والتاريخية لربط الدعوة بالدولة. لكن الأمر لا يقتصر على تلك العوامل وحدها، بل إن هنالك

عوامل صادرة عن بنية الفكر الإسلامي ذاتها، بحيث يمكن القول إن الدولة فيض من الدعوة الاسلامية، ذاتها، فكيف ذلك ؟

إن كل النصوص الاسلامية الأساسية من قرآن وحديث تبرز أن عهد الاسلام جاء لينقض عهد **الجاهلية**. والجاهلية كانت تتسم بنظام اجتماعي **قائم** على الحيف وتمكين القوي من الضعيف وغلبة منطق الهوى على منطق العقل. وهو ما خصه عمرو بن كلثوم في بيته المشهور :

ألا يجهلـــن أحـــد علينـــا فنجهـل فوق جهـل الجاهلينـا

وقد قام الإسلام ضدا على **حمية الجاهلية**، أي غضب الجاهلية الذي يجعل المرء لا يحتكم إلى عقل ولا قانون وإنما إلى ما تمليه عليه شهوته فيستبيح القتل والنهب والاغتصاب. والجاهلية تتمثل أيضا في **العصبية** التي تجعل الشعب الواحد ينقسم إلى فئات متعادية متناحرة، كل فئة لا تؤمن إلا بوجودها. فتصبح هي الوحدة السياسية السائدة في المجتمع وتحول دون قيام وحدة شاملة تتمثل في أمة. كما أن الجاهلية كانت تبيح استغلال البشر للبشر عن طريق الاسترقاق الفاحش والربا والشعوذة وغير ذلك. وقد نهى النبي عن عادات الجاهلية، في خطبة حجة الوداع، فمنع الربا والانتقام الشخصي وقرر مبدأ المساواة بين سائر المسلمين وبين حقوق المرأة. ومن الأحاديث الواردة : «لا حمى إلا لله ورسوله». إشارة إلى ما كان يفعله طغاة العرب في الجاهلية حينما كانوا يستبدون بالمرعى وحدهم ويمنعون غيرهم من الناس. فقد منع النبي ذلك، واستثنى الحمى الذي يتخذ لصالح الدولة.

فالإسلام حينما قام لينقض نظام الجاهلية، أتى بمشروع مجتمع جديد مبني على كل ما يوحِّد ويؤلِّف. وهكذا ألغى العصبية، وجعل حدا للقبلية، ونادى بنظام الأمة الذي يجعل الرابطة الحقيقية بين الناس في المجتمع هي العقيدة. وكان لابد لذلك النظام من غطاء سياسي واضح هو الدولة التي وضع النبي أسسهاالأولى في يثرب أي المدينة، ثم استمرت بعد على شكل **خلافة**، دالة باسمها على أنها مواصلة للعمل السياسي الذي استحدثه النبي.

هذا هو، بوجه عام وجد مختصر، المشروع السياسي الذي نقله معهم الفاتحون المسلمون حينما جاءوا إلى المغرب، فماذا وجدوا في البلد ؟

لقد وجدوا، تقريبا، نفس الوضعية التي كانت سائدة بجزيرة العرب على عهد

الجاهلية. فلم تكن هنالك حكومة مركزية ولا أي نظام موحد يغطي البلاد كلها. بل هي مجموعة من القبائل يطول تعدادها. وقد أشار ابن حزم في **جمهرته** إلى البعض منها كما أفاض ابن خلدون في دراستها والبحث عن أنسابها ومواقعها. فاستقرار الإسلام بين ظهراني تلك القبائل التي سرعان ما أقبلت عليه قلبا وقالبا جعلها تنسلخ شيئا فشيئا من عقلية القبلية والعصبية الضيقة وتأخذ بنموذج الدولة الإسلامية.

فما مرّ نصف قرن على الفتح الاسلامي حتى كانت أول دولة مغربية إسلامية تتأسس في سجلماسة وهي الدولة المدرارية. وما مضت ثمانون سنة حتى قامت أول دولة مركزية هي الدولة الإدريسية التي اتخذت لنفسها عاصمة جديدة، اقتداء بالدولة العباسية في الشرق هي فاس. وهكذا تسرب النموذج السياسي الإسلامي بأتم صورة إلى المغرب الأقصى الذي ربما كان له امتياز في هاته الناحية بالنسبة للمغربين الأوسط والأدنى. فالأدارسة أسسوا دولة مستقلة عن الخلافة العباسية. فأخذت من أول يوم صبغة الخلافة، كما يتضح ذلك من بيعة المغاربة لإدريس ومن خطاب هذا الأخير. ومثل هذا الطموح يتناسب، بالطبع، مع شرف النسب الذي كان يتحلى به إدريس بوصفه حفيدا للرسول، وهذا بخلاف ما حدث بالمغرب الأدنى، في القيروان. فالأغالبة لم يكونوا إلا ولاة للعباسيين يحكمون البلاد باسمهم.

وهكذا طرح الأدارسة البذرة الأولى للدولة في التربة المغربية فأخصبت واستمرت على يد دول متعاقبة، ولم يتوقف تيارها، برغم الأزمات والفتن، إلى اليوم. وتلك ظاهرة لا يجد الباحثون الأجانب مناصا من التسليم بها. يقول أحد أساطين الاستعمار ج. دراك في كتابه **صورة أولية عن تاريخ المغرب الديني**»

«كانت الوضعية قبيل الغزو العربي الأول تتسم بكثير من الخلط. فهنالك عناصر تأثروا قليلا أو كثيرا بالرومان أو البيزنطيين، ولكن الأغلبية الساحقة من السكان ظلت تعاني من الفوضى المتفاحشة. فالبربر ظلوا ينفقون طاقتهم في صراعات غير ذات قيمة ولا فائدة بين أفراد وعائلات وعصبيات وقرى وقبائل... وبرهنوا على أنهم عاجزون عن جمع قواهم وتكوين دولة.» (ص 13)

تلك هي الجاهلية المغربية كما صورها لنا هذا المؤلف. فماذا حدث بعد إتمام

الفتح الإسلامي ؟ يجيبنا نفس المؤلف : «الدولة الادريسية، برغم بساطتها، تركت وراءها خميرة ستساعد فيما بعد على تكوين الدولتين المرابطية والموحدية. فهي أول محاولة للتوحيد السياسي والديني.»

ويقول «تيراس» في كتابه **تاريخ المغرب** «إن الأدارسة، بصفتهم مبتكرين لمؤسسة سياسية جديدة، كانت قيمتهم في المثل الذي ضربوه لمن جاءوا بعدهم والذي استمر في الحياة بعد عهدهم» (1/ 133).

لا داعي للاستمرار في تقديم الشهادات من هذا النوع فهي كثيرة. وإنما كان قصدنا أن نبين أن الدولة المغربية ارتبطت بالنموذج النبوي وهي مدينة له بما عرفته من توفيق واستمرارية عبر تاريخ طويل وعريق.

بقيت عدة قضايا تتعلق بالمضمون الدستوري للدولة الاسلامية وبالنظم والأجهزة والتشريع ومقتضيات التطور والتحديث.

حفريات في تاريخ الفكر السياسي بالمغرب(*)

من الموضوعات المفيدة التي يمكن أن ينصب عليها البحث التاريخي في بلادنا المغاربية ما يتصل منها بتاريخ **الفكر السياسي**. وربما أحجم عدد من الباحثين عن الخوض في هذا الموضوع، بدعوى أن الأنظمة التي حكمت البلاد الاسلامية شرقا وغربا كانت استبدادية، لا قانون لها إلا ما يساير رغبتها. وحتى إذا ما اتخذت من الإسلام مرجعا وسندا، فإنها في الواقع، لا تلتزم بكل أحكامه، وتتخذ منه ستارا للتغطية على تعسفها وإضفاء رداء المشروعية على وجودها وسلوكها. فمتى فكرت بجد في تطبيق مبدأ **الشورى** الذي يقود توا إلى الديموقراطية، والذي ورد ذكره في القرآن بدون غموض ولا إبهام ؟!

وإذن، فالبحث عن تفكير سياسي من مستوى مفيد وناجع في أدبياتنا الفقهية أو التاريخية لا ينتظر منه كبير فائدة، في نظر أولئك الباحثين المتشائمين. وأبادر فأقول إن تشاؤمهم ناشئ عن التسرع وعدم التأني في تتبع الأحداث وقراءة النصوص. صحيح أن الدولة الإسلامية التي بنيت على مبدأ الشورى في منطلقها سرعان ما تخلت عنه إثر قيام الفتنة الكبرى في عهد الخليفة عثمان بن عفان، وظهر نبذه بعد ذلك، بصورة جلية، في عهد الخلافتين الأموية والعباسية اللتين أصبحتا قدوة لغيرهما من الدولة التي تأسست في ظل الإسلام. ولكن هذا لم يحل دون وجود نشاط سياسي وجدال قوي وحاد، في بعض الأحيان، بين العلماء والزعماء وأهل السياسة. وإلا لما وجدت فرق إسلامية، ونظريات مختلفة حول موضوع الإمامة والخلافة ونظام الحكم. كما أن بعض الخلفاء والملوك استفتوا العلماء في قضايا عامة أو خاصة تدخل في مجال السياسة. ولدينا أمثلة عديدة عن ذلك. فنجد أبا جعفر المنصور يفاوض الإمام مالك في شأن توحيد التشريع الإسلامي حتى لا يقع تضارب بين أحكامه حسب البلدان والأقاليم. ونجد هارون الرشيد

(*) نص لم ينشر.

يطلب من القاضي أبي يوسف أن يؤلف له كتابا في الخراج يصبح مرجعا يؤخذ به في تنظيم جبايا الدولة. ومن هذا القبيل العلاقات الوثيقة التي كانت قائمة بين فقهاء المالكية والأمراء الأمويين في الأندلس، والتي سيكون لها صدى قوي في عهد المرابطين بالمغرب الأقصى، وفي هذا السياق، لا ننسى العلماء الذين اهتموا بتحديد الدولة الإسلامية هيكلا وسياسة وعملا، مثل الماوردي، صاحب الكتاب المشهور **الأحكام السلطانية** الذي يمكن أن يستخلص منه صورة عن النظام الدستوري في الإسلام. وتبارى العلماء في هذا الميدان بالفتاوى والتآليف. فكانوا على نوعين :

1. ـــ فئة سارت في ركاب الحكام، فساندتهم ولو كانوا مخطئين أو متعسفين، مبررة موقفها بأقوال مأثورة، وبدعوى الخوف من الفتنة. وهو الموقف الذي أخذ به الكثير من علماء **السنة**، مما جعل منهم، في الغالب، حلفاء للأنظمة القائمة ومكن لمذهبهم في كل جهات العالم الإسلامي. على أن هذا الموقف لم يكن مريحا لضمير كل العلماء السنيين، إذ كان من بينهم من لم يتردد في إبداء انتقاده وتحفظه قولا وكتابة. بل ظهر في صفوفهم من حملوا لواء المعارضة وتعرضوا للعقاب، أحيانا. وهؤلاء هم الذين نصادفهم الآن في الفئة الثانية.

2. ـــ فئة آثرت التحرر من الارتباط بالحكام، لا بقصد التمرد أو المعارضة المنهاجية، ولكن بقصد المحافظة على استقلال العالم في مزاولة مهمته الطبيعية. فكان منهاجها هو الرجوع إلى النصوص المؤسسة وقراءتها بكل ما يجب من التمعن والتحري لاستنباط أحكامها وتوجيهاتها، بغض النظر عما يوافق أو لا يوافق السياسة الجارية.

وقد ينشأ عن هذا الموقف رجال ثائرون أو متشددون في العمل بمبدإ **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**. وكان من هذا الصنف، على سبيل المثال، المهدي ابن تومرت الذي أتى في دعوته بنظرية سياسية متكاملة أساسها وجوب قيام الإمامة، وذلك حين يقول : «ولا يصح قيام الحق في الدنيا إلا بوجوب اعتقاد الإمامة في كل زمان من الأزمان، إلى أن تقوم الساعة»[1] وقد صحت هاته الإمامة، في نظره، على يد الأنبياء إلى النبي محمد ﷺ، ثم على يد الخلفاء الراشدين

(1) **أعز ما يطلب**، الجزائر 1985، ص 229.

مدة ثلاثين سنة، ثم تسرب إليها الفساد حين ظهرت فرق وأحزاب. وكان من مغبة ذلك ــ يقول المهدي ــ أن «ماتت السنن وذهب الحق وارتفع العدل، وأظلمت الدنيا بالجهل والباطل، واسودت بالكفر.»[2] ومن المعلوم أن ابن تومرت انتهى به التفكير في هاته القضايا إلى ادعاء المهدوية. ولكن، هل يصح لنا أن نعتبره طالب ملك اتخذ من الدين وسيلة، كما يتراءى من بعض الدراسات التاريخية، أم هو مصلح اجتهد في البحث عن منهاج سياسي لتلافي أحوال الأمة الإسلامية ؟

إن مراجعة حياة المهدي وقراءة كلامه تدعواننا إلى الاعتقاد في صدقه وحسن نيته. فطموحه منذ البداية كان هو أن يصبح عالما من علماء الإسلام وهو ما قوى في نفسه العاطفة الدينية. وفوجئ حينما ذهب إلى الشرق للتزويد من العلم، إذ وجد الإسلام هنالك في حالة متردية، قد حلت به مصائب كبيرة من الداخل والخارج. فشاهد تدهور الخلافة في تلك الديار وفساد الحكام واستفحال الإقطاعية، وانتشار غلاة الشيعة وصراعهم مع أهل السنة، وتمزق الوحدة الفكرية داخل الأمة الإسلامية. كما شاهد هجوم الصليبيين، واستيلاءهم على بيت المقدس وتخاذل المسلمين في مواجهتهم.

فكان من الطبيعي أن تثور في نفس ذلك الطالب المغربي الشاب غيرة قوية على الإسلام وأن يهتم بوضعه المتردي اهتماما كبيرا يدفع به إلى التفكير في سبل الإصلاح. وهذا ما حدا به، منذ البداية، إلى رفع شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولم يكن من الممكن له أن ينفذ مشروعه الإصلاحي في الشرق حيث كان غريبا، وكانت الظروف المعقدة لا تساعد على أي خطوة في هذا السبيل. ورأى أن بلاد المغرب كانت سليمة من الصراعات الطائفية والمذهبية وأن أهلها مستعدون للاستماع إلى الوعاظ والمرشدين بنفوس صافية وقلوب متعطشة، فاتجه إليها بدعوته، وهو مقتنع بأنها أحسن مكان تنطلق منه فكرة الإصلاح الذي يجب أن يعم كل الأمة الإسلامية. أليس هو الذي يورد في كتابه الحديث المنقول عن صحيح مسلم : «لا يزال أهل المغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة.»[3]

---

(2) ن.م. 232.

(3) ن.م.

ومادام يحمل هاته النية بكامل الصدق، ويضع نفسه في خدمة المثل الأعلى الإسلامي، فقد قر في اعتقاده أنه فاز بهداية الله، وأنه يستطيع أن يقول لمن حوله إنه **مهدي**. وبذلك يعبر عن حقيقة ما يشعر به في خاصة نفسه، من جهة، ويحصل على أكبر سلطة ممكنة لمن يريد أن يقوم بإصلاح يمس الأمة بكاملها، من جهة أخرى.

طبعا، إن فكرة المهدوية التي قد تبررها ظروف استثنائية ككل الديكتاتوريات الثورية، تؤول إلى حكم استبدادي ثيوقراطي، كما صارت عليه الدولة الموحدية. ولكننا نلمس، من خلال تتبع تاريخ هاته الدولة، وجود حياة سياسية بالمغرب الوسيط تتمثل في تلك الاعتراضات الصادرة عن **أشياخ الموحدين**، والتي لا تبرز منها المصادر إلا القليل، وفي تلك الرسائل الموحدية التي نكتشف فيها **خطابا سياسيا وإعلاميا** نشاهد من خلاله وجه الدولة وإيديولوجيتها وخطتها السياسية يضاف إلى ذلك أن التجربة أبرزت محاولة جريئة في مجال التنظيم الدستوري. فإلى جانب الإمام أو الخليفة، كما هو معلوم، هنالك الجماعة وهم كبار الأشياخ وعددهم عشرة، وهنالك الطلبة والحفاظ الخ... وكل من هؤلاء له دوره وموقعه في النظام العام، بحيث إن الصورة التي تبقى لنا من الدولة الموحدية هي أنها دولة كانت تبحث بطريقتها الخاصة عن أن تصبح دولة قانون مضبوطة بمؤسسات وقوانين. هل نجحت في ذلك أم لا ؟ هذا أمر آخر. ولكن الاتجاه واضح في تجربتها ومحاولتها. لا يتسع لنا المجال لتتبع التطورات التي حدثت بعد انقراض الدولة الموحدية وقيام الدولتين المرينية ومن بعدها الوطاسية. فقد طرح المشكل السياسي في فترات مختلفة. وكانت مواقف للعلماء والمتصوفة. لكن المرينيين بصفتهم منحدرين من رحل **زناتة** لم توجد لديهم **العقلية التنظيمية** التي وجدت عند **المصامدة**، الذين يمثلون، في الغالب، جماعات مستقرة يمزجون بين الزراعة والرعي ويتوقفون على أعراف وتقاليد معقدة لضبط الحقوق والمعاملات. لكن المغرب، برغم نزوعه إلى الانطواء والتخلي عن سياسة الجهاد في الأندلس في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، ما كان لينسلخ عن المحيط السياسي الأجنبي الذي يطوقه ويؤثر على وضعه ومصيره[4]. ولذا، فمن المفيد أن نعيد النظر في الموضوع على ضوء أحداث القرن السادس عشر.

(4) هذا المحيط تميز بازدياد الدولة الايبيرية قوة وسيطرة في البحر المتوسط وتقلص الدولة العربية في الأندلس وتراجع الدولة المغربية من خطة الهجوم إلى خطة الدفاع.

ولنلاحظ، بادىء ذي بدء، أن الروايات الموجودة اليوم بين أيدينا عن تلك العصور الغابرة هي، في الغالب، **تصفية** موجهة من كتابات متعددة المشارب، فيها ما هو مساند للدول التي كانت قائمة، وهو الذي بقي معظمه رهن إشارتنا، وفيه ما كان معترضا على الحكام ومنتقدا لسلوكهم أو، على الأقل، ما كان متحررا من تأثيرهم، وهو الذي ضاع أكثره. على أن أصحاب التأليف التاريخي كانوا، في معظمهم، في خدمة الملوك والكبراء في عصرهم، كما يتراءى ذلك من ترجمتهم وكتبهم. وهذا ما يفرض علينا، اليوم، أن نكون محتاطين في تسلم تلك الروايات.

هذا الموقف الاعتراضي مهم في تاريخنا، وبالأخصّ في القرن السادس عشر، ويستحق أن يكتب عنه تاريخ مفصل، قد يتسع لمجلد كبير. **فهو** يكشف عن **ثابتة** عريقة في موقف العامة والخاصة على السواء، وهو البحث عن أرضية **لإقامة الحوار** بين الحاكمين والمحكومين أو لفتح باب مهم من أبواب الحياة الدستورية، حسب تعبيرنا المعاصر. فالقرن السادس عشر حفل بأحداث خطيرة دعت إلى تكثيف التشاور بين **أهل الحل والعقد**، وإلى تقييد المتولي للسلطة العليا في الدولة بشروط والتزامات. ولا عجب، فهذا القرن، بما أثاره من مشاكل جديدة ناشئة عن العدوان الاستعماري الصليبي الإيبيري، وبما أبرزه من عجز الدولة الوطاسية عن مواجهة الأحداث بجد، حرك ضمائر **أهل الحل والعقد** في كل الجهات من المغرب، ودفع إلى تفكير سياسي جديد مداره حول قضايا المشروعية في بناء الدولة وتسييرها.

فإذا رجعنا إلى المصادر الأساسية، تبين لنا أن السعديين لم يتولوا الملك بالقوة، من أول وهلة، وإنما **باختيار** من علماء سوس وصلحائه. وهذا ما نستنتجه من قراءة صفحة من «نزهة الحادي» للوفراني (ت 1151/ 1738) يقول فيها :

«وقال شارح زهرة الشماريخ : كان السبب في قيام أبي عبد الله القائم[5] أن أهل السوس أحاط بهم العدو الكافر[6] ونزل بجوانبهم من كل جهة حتى أظلم الجو واستحكمت شوكة الروم، وبقي المسلمون في أمر مريج لعدم أمير يجتمعون عليه وتجتمع به كلمة الإسلام، لأن بني وطاس كانت قد فشلت ريح ملكهم في بلاد سوس، وإنما كان لهم الملك في حواضر المغرب. ولم يكن لهم من السلطنة

(5) أبو عبد الله القائم (ت. 1517م) : مؤسس الدولة السعدية.

(6) المراد بالعدو الكافر البرتغاليين.

بسوس إلا الاسم، مع ما كان فيه بنو وطاس أيضا من معاناة قتال الكفار بثغر أصيلا والعرايش وطنجة وبادس وغيرها من الثغور والمراسي. فلما رأى أهل السوس ما دهمهم من تفاقم الأهوال وطمع العدو في بلادهم ذهبوا إلى الشيخ الولي الصالح أبي عبد الله محمد بن مبارك، فذكروا له ما هم فيه من انتشار جماعتهم وافتراق كلمتهم وكلب العدو على مباكرتهم بالقتال ومراوحتهم. وطلبوا منه أن تجتمع كلمتهم عليه، ويعقدون له البيعة ويقوم بأمر الناس في إمضاء الحكم عليهم وجمعهم لقتال عدوهم. فأبى من ذلك وامتنع منه كل الامتناع. وقال لهم إن رجلا من الأشراف بتاكادارت من بلاد درعة[7] يقول إنه سيكون له ولولديه شأن، فلو بعثتم إليه وبايعتموه كان أنسب بكم وأليق بمقصودكم. فبعثوا إليه وأتى إليهم وكان من أمره ما كان.

ورأيت بخط الفقيه العالم العلامة الحافظ أبي زيد سيدي عبد الرحمن[8] ابن شيخ الجماعة أبي محمد سيدي عبد القادر الفاسي ما صورته : ذكر لنا الوالد عن سيدي أحمد بن سيدي علي السوسي البوسعيدي أن ابتداء دولة الشرفاء بسوس سببها أن بعض السادات وهو سيدي بركات توسط في فداء بعض الأسارى، فأراد أن يكون اتفاقه مع النصارى على أن لا يقبضوا أسيرا، فكلمهم في ذلك، فقالوا له : حتى يكون لكم أمير، فإن ملككم ذهب واضمحل. قال : ثم إن بعض أهل سوس سار إلى قبيلة جسيمة يكتال القوت فأخذهم جسيمة وأكلوا بضاعتهم وأمتعتهم. فذهبوا إلى شيخهم، وكان ذا حزم وتدبير، فرد لهم كل ما ضاع لهم حتى لم يبق لهم شيء. فلما رجعوا إلى بلادهم، قالوا إن هذا الشيخ الرئيس هو الذي يليق أن نبايعه. فاجتمعوا وأتوه، فطلبوه أن يرأسهم، فامتنع واحتاط لدينه. واعتذر بتشويش هذا الأمر للدين، ودلهم على رجل شريف كان مؤذنا بدرعة، فقال لهم : إن كان ولابد فاقصدوا الشريف الفلاني، فإنه يذكر أن ولديه يملكان المغرب. فقصدوه واستصحبوه إلى بلادهم وفرضوا له ما يكفيه ويكفي أولاده من المؤنة، وبقي عندهم في نحر العدو هنالك إلى أن كان منه ما كان». (الوفراني : **نزهة الحادي**، ص 10).

(7) درعة : نهر مشهور بجنوب المغرب، تقوم على ضفافه عدة واحات.

(8) عبد الرحمن الفاسي (ت1096/ 1685) من أكابر علماء المغرب. ترك ما لا يقل عن سبعين مؤلفا منها **زهر الشماريخ في علم التاريخ**.

أوردت هذا النص، على طوله، لأنه يكشف لنا عدة نقاط مهمة عن التطور الذي حدث في الفكر السياسي وفي تصور الدولة وتشكيلها، والذي يبعدنا عن النموذج الخلدوني :

1. ـــ إن تغيير الدولة القائمة يصبح ضروريا حينما يظهر منها **العجز** عن حكم البلاد والدفاع عنها من عدوان الكفار المغيرين. والنص يبين أن تلك كانت هي حالة الدولة الوطاسية التي لم تستطع بسط نفوذها في كثير من الأقاليم، ولم تقو على ردع البرتغاليين الذين بسطوا سيطرتهم على كثير من شواطئ المغرب في الشمال والجنوب واحتلوا مدنا مهمة مثل سبتة وطنجة وأصيلا والجديدة وآسفي وأكادير الخ...

2. ـــ إن قيام دولة جديدة يكون مرهونا بإنجاز ما عجزت عنه الدولة المطاح بها، وهو مباشرة **جهاد** العدو وطرده من البلاد. والسوسيون الذين عانوا من العدوان البرتغالي، أصبح من حقهم أن يبحثوا عمن يسندون إليه تلك المهمة الخطيرة، فلم يجدوا إلا حلا واحدا هو تنحية الدولة القائمة وتعويضها بدولة جديدة.

3. ـــ إن إقامة دولة جديدة لا يصح أن يجري بصورة اعتباطية، بل لابد من الأخذ بمقياس منطقي وموضوعي لتحقيق الرغبة الجماعية. فكان اتجاههم إلى أحد الأولياء، مما يدل على أن المقياس الذي اهتدوا إليه، لأول وهلة، **مرتبط بالدين** والتقوى والصلاح. فمجابهة العدو الكافر لا يمكن أن تكون إلا وراء قيادة تتجمع فيها كل معاني الإسلام والإيمان. وهذا ما دفع السوسيين إلى الالتجاء إلى الشيخ الصالح أبي عبد الله محمد بن مبارك.

4. ـــ إن البيعة كما يتراءى من النص ليست تبرعا من الناس بدون مقابل بل إنها **مقيدة** بشروط ومرتبطة بهدف واضح وهو تولي أمر الجهاد.

5. ـــ إن المرشح لمنصب الإمارة لا يكفي فيه أن يكون رجلا صالحا تقيا. بل يجب أن يكون **شريفا** من آل البيت. واستبدال مقياس العصبية بمقياس الشرف أصبح مطروحا منذ عهد المرينيين، الذين كان لهم دور في رد الاعتبار إلى الشرفاء

الأدارسة بفاس. ورسخت هاته الفكرة في الضمير الجماعي وراجت في أوساط العلماء والصوفية ونضجت في القرن السادس عشر بقيام دولة السعديين. والاتجاه إلى الشريف له علتان :

ا ــ عامل التبرك والتيمن، خصوصا بالنسبة للعوام.

ب ــ دور الحكم بين العصبيات المختلفة لا يمكن أن يقوم به الا الشريف الذي يحظى بحرمة عامة لدى كل القبائل والمدن.

6. ــ النص يبرز أن وراء المشروع سكان سوس ككل، بحيث إنه يؤكد وجود **إرادة جماعية**، مما يجعلنا نشعر بتوجه لا يخلو من ديموقراطية.

هذا الجانب المرتبط بالشورى والديموقراطية تؤكده لنا رواية أخرى أوردها الوفراني، حيث قال : «وفي **مرآة المحاسن** أن السلطان أبا عبد الله محمد الشيخ[9]، ماهد دولة الشرفاء، كان يتوهم من مشايخ الفقراء ويخاف منهم لدخولهم الملك من بابهم. وقد اتفقت كلمة أولئك الأشياخ على أن أبا عبد الله محمد القائم إنما كان نهوضه بإشارة من الصالحين، وإذن من العلماء العاملين. وكفى ذلك شاهدا على صحة نسبه الشريف عندهم، وإلا لما خصوه بالإمامة العظمى التي لا يتمطق حرمتها إلا شريف النسب قرشي المحتد. هذا ما وقفت عليه في سبب اتصالهم بالملك»[10].

فالصالحون والعلماء العاملون المشار إليهم كانت لهم سلطة معنوية شاملة على عامة الناس، فكانوا في مثل هاته المناسبات الاستثنائية إذا تكلموا وأدلوا برأي، فإنما يتكلمون باسم الجميع. هاته الصبغة «الديموقراطية» التي اكتستها الدولة السعدية في بدايتها هي التي جعلت محمد الشيخ يستريب منها ويسعى للتخلص منها.

وقصارى القول إن القرن السادس عشر أتى بتصورات ومفاهيم سياسية جديدة كان من شأنها أن تقيم علاقة منظمة ومقننة بين السلطان والرعية لولا أن تقاليد

---

(9) أبو عبد الله محمد الشيخ (ت. 1557) : ثالث ملوك السعديين. تميز بالجد والحزم. مات باغتيال من حرسه الأتراك.

(10) **نزهة الحادي**، ص 12.

الاستبداد ظلت هي الغالبة. ومع ذلك، فالنخبة الواعية من علماء ومتصوفة لم يستسلموا، بل ظلوا يجذبون حبل الاعتراض والنقد كلما واتتهم الفرصة، ولدينا في المصادر والوثائق عدة نصوص تبرز هذا الحرص على مراقبة السلطان في تصرفاته وإخضاع قراراته وأعماله لأحكام الشرع، بحيث إننا نشعر من قراءة تلك الأدبيات أن الناس كانوا منذ تلك الأزمنة الغابرة يبحثون، ولو في شيء من الضبابية، عن ما أصبحنا نسميه، اليوم، دولة القانون.

ظاهرة التواكب بين تاريخ المشرق والمغرب العربيين

تحديد المشكلة :

اعتاد المربون والأساتذة، كلما تعرضوا لتاريخ العالم العربي، أن يتناولوا تاريخ كل قطر أو كل دولة على حدة، بحيث نجد هنالك تاريخ العراق وتاريخ الشام وتاريخ مصر وتاريخ المغرب وتاريخ الاندلس، أو نجد دراسة عن العباسيين أو الفاطميين أو المروانيين أو الأدارسة الخ.

ويحق لنا أن نتساءل اليوم، بعد البحوث والدراسات الكثيرة التي نشرت في الموضوع، هل تستطيع هذه النظرة التجزيئية أن ترضي كل الرضى مقتضيات المنهاج العلمي الصحيح ؟ أليس في هاته التجزئة نوع من التحكم الذاتي في الواقع ؟ وهل من الضروري أن تكون الحدود الجغرافية للأقطار المعنية هي، في نفس الوقت، فواصل فعلية في تاريخها ؟[1].

وقد يكون لهذه النظرة التجزيئية فائدة علمية فتساعد أساتذة التاريخ في المدارس والكليات على حصر موضوعاتهم وترتيبها، كما تساعد الباحث على تركيز نظره في حيز جغرافي محدود أو في فترة قصيرة من الزمن.

فهي بمثابة انتزاع قطعة لحم من جسم حي بدمها وعروقها وأعضائها فلا يمكن

---

(1) عن الطريقة التي درس بها تاريخ الإسلام والعرب، توجد مراجع كثيرة نكتفي هنا بذكر البعض منها :

J. Sauvaget : **Introduction à l'histoire du monde Musulman** (édition complétée par Cl. Cahen) Adrien Maisouneuve, Paris, 1961.

— ع، الدوري : **بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب**، بيروت، المطبعة الكاثوليكية.
— جرجي زيدان : **تاريخ آداب اللغة العربية**، دار الهلال، 1957.

معرفتها على حقيقتها دون ربطها ببقية الجسم ومشاهدة عوامل الحياة فيها وهي مندمجة في المجموع.

ولا أدل على ذلك من الارتباك الذي يقع فيه اصحاب النظرة التجزيئية في دراساتهم كلما انتقلوا من وصف الأحداث المجردة الى تعليلها. فظاهرة الازدهار العلمي، مثلا، ليست خاصة بقطر عربي واحد بل هي معممة، ولذلك فلا يمكن الاقتصار في تفسيرها على الأسباب المحلية: وقل مثل ذلك في ظاهرة الانحطاط وغيرها من الظواهر التاريخية الجوهرية التي انطبعت بها حياة العالم العربي في الماضي[2].

وهذا لا يعني مطلقا أن التاريخ المحلي مستحيل أو عديم القيمة، وانما يعني فقط أن التاريخ المحلي كثيرا ما يطرح على الباحث مشاكل تتجاوز أبعاده المحدودة ولا يمكن فهمه بدون الانتقال من الجزء إلى الكل، وهذا ما يظهر لنا بكامل الجلاء عندما نقوم ببعض المقارنات التاريخية داخل ما نسميه اليوم، العالم العربي. وقد اعتاد المؤرخون أن يقسموا هذا العالم إلى مشرق ومغرب، حسب المقاييس الجغرافية. ويمكننا، لو شئنا، أن نغلو في التقسيم حسب نفس المقاييس أو حسب مقاييس أخرى، ولكن لنحتفظ بهذا التقسيم التقليدي لفائدته العملية ولكونه سيبرز بصورة أنصع، الفكرة التي أريد توضيحها الآن[3].

فالمشرق والمغرب طرفان يمثلان أكثر ما يمكن من التباعد الجغرافي داخل العالم العربي. والانتقال من هذا الطرف إلى الطرف الآخر يمثل رحلة طويلة وشاقة، وبخاصة في العصور الغابرة، فهو تحول من قارة إلى قارة أخرى. ومع ذلك، فما شوهد تاريخان يسيران سيرا متوازيا مثل تاريخ المشرق وتاريخ المغرب إذا نظرنا إليهما بنظرة المقارنة.

هذا السير المتوازي بين تاريخ المغرب والمشرق العربيين هو، في اعتقادي، ظاهرة

---

(2) المشكلة تطرح بحدة عند تناول الجوانب الحضارية بالخصوص، لأن المد الحضاري لا يقف عند الحدود السياسية.

(3) تقسيم العالم العربي إلى مشرق ومغرب وارد أيضا عند المؤرخين والجغرافيين القدامى أمثال المقدسي، وأبي عبيد البكري، وابن سعيد المغربي، فهم يميزون بين الجهتين ويحرصون على دراسة كل جهة، على حدة.

أساسية لم تنل كل ما تستحق من العناية من لدن الباحثين. وتفسيرها مع تحليلها بالطرق العلمية هو الذي يمكننا من معرفة العوامل التي ربطت تاريخيا ما بين المشرق والمغرب منذ ظهور الإسلام ومن استكناه أسس الوحدة العربية التي نعيشها اليوم بفكرنا ووجداننا إن لم نكن نعيشها في واقعنا[4].

وإن تحليل هذا التواكب بين التاريخين في كل مظاهره وبكامل شواهده أمر طويل لا يتسع له المقام هنا. وكل ما في وسعي هو أن أجتزئ بعض الجوانب التاريخية الأساسية التي تساعدنا على تكوين فكرة أولية عن الموضوع.

وأول ما يطالعنا في هذا الباب هو التواكب الواضح في الأطوار التاريخية. ولئن كان المؤرخون غير متفقين على تحديد هاته الأطوار في تفاصيلها، فيمكن أن نعتبر أنهم وصلوا إلى نوع من الإجماع في التمييز بين ثلاثة أطوار رئيسية بالنسبة لتاريخ الشرق. فهنالك عصر نهوض حضاري يمتد من بداية الإسلام إلى أواسط القرن السابع الهجري عند سقوط بغداد في أيدي المغول. وهناك عصر انحطاط يمتد من هذا التاريخ الآخر ليدوم ستة قرون تقريبا أي إلى بداية القرن التاسع عشر. والطور الثالث هو الذي اعتدنا أن نسميه عصر الانبعاث وهو الذي ينطلق من القرن التاسع عشر ومازلنا نعيش فيه إلى اليوم. ومهما أثير من اعتراض على هذا التوزيع الزمني، فقد ظل هو المعمول به إلى اليوم لأنه يستوعب كثيرا من الحقائق التاريخية ويصور لنا التطور في منعرجاته البارزة.

فإذا انتقلنا إلى بلاد المغرب، نجد أن نفس التصنيف ينطبق عليها. فقد عرفت هي أيضا، حركة نحو النهوض والازدهار إلى أواخر القرن السابع الهجري. ثم دخلت منذ ذلك الحين في طور التدهور والانحطاط إلى أواسط القرن التاسع عشر حيث بدأت تستيقظ ودخلت في طور الانبعاث. ولئن كانت هنالك بعض الاختلافات أو الاستثناءات، فهي لا تمس بالهيكل العضوي الجوهري، وإنما تظل في مستوى الجزئيات والحالات المفردة[5].

---

(4) نضيف إلى ذلك أن التاريخ المقارن بين البلاد والمناطق العربية هو الذي يساعدنا حتما على إبراز الأسس التاريخية لما نسميه اليوم، الوحدة العربية أو «العروبة».

(5) تحدد أطوار التاريخ العربي يطرح مشكلة دقيقة مازالت في طور النقاش، إذ ليس هنالك اتفاق بين المؤلفين على توقيت العصور وتحديد محتواها وصفاتها وهذا ما يظهر، مثلا، من المناقشات التي دارت بين المستشرقين في ندوة «بوردو». =

التواكب في عصر النهوض :

ولكن هذا التواكب في التوقيت التاريخي لا يأخذ معناه الكامل إلا إذا عرفنا محتويات كل طور ومميزاته. فما سميناه بطور النهوض يعني أشياء كثيرة أهمها اثنان :

ـ تماسك الكيان العربي الإسلامي، سواء في وضعية الوحدة أو التجزئة.

ـ استمرار النشاط الحضاري بأوجهه المختلفة، مهما كانت التطورات السياسية.

فإذا حللنا النقطة الأولى بشيء من التفصيل، نجد أن تماسك الكيان يعني هنا قوة الأمة العربية الإسلامية وقدرتها على الدفاع عن نفسها وعلى تبوأ مرتبة أولى بين أمم العالم. وقد استطاعت مجموعة الدول العربية الإسلامية خلال هذا الطور الأول أن تفرض بالفعل احترامها على دول أروبا المسيحية سواء في الشرق أو في الغرب. ففي الوقت الذي كان فيه العباسيون يعبئون الطوائف تجاه بيزنطة، كان المروانيون بالأندلس يقومون بنشاط مماثل تجاه القوات المسيحية المتربصة في شمالي إسبانيا، والأغالبة بدورهم يغزون صقلية وجنوبي إيطاليا.

وكانت البحرية الإسلامية سواء في البحر الهندي أو البحر المتوسط تمارس نشاطا متزايدا وسيطرة تكاد تكون تامة حتى إن ابن خلدون استبعد أن يكون للأمم المسيحية مجال في الملاحة بالمتوسط[6]. وفي نفس القرن العاشر الميلادي كان الغزنويون يتوغلون داخل الهند بقصد ربط ذلك القطر الكبير بدار الإسلام ونشر الدين الحنيف بربوعه، وكان صنهاجة الملثمون بالغرب ينطلقون من الصحراء، نحو إفريقيا السوداء تحدوهم نفس الأهداف. وبالجملة، فإذا نظرنا إلى الإسلام كدين وقوة سياسية معا، فإننا نجد له نفس الوجه ونفس الملامح في الشرق كما في الغرب. ففي اتجاه الشمال، حاول أن يتوغل داخل بلاد الصقالية أو السلاف عبر بلاد الخزر، من جهة الشرق، كما حاول أن يتوغل داخل بلاد الفرنج عبر جبال البيرينى

= **Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam**. Actes du Symposium international d'histoire de la civilisation musulmane : Bordeaux 25-29 Juin 1956.

ومن المفيد، أيضا، النظر إلى الطريقة التي يحاول بها المستشرق «أندري ميكيل» تحديد أطوار الحضارة الإسلامية في كتابه «الإسلام وحضارته».

A. Miquel, **L'Islam et sa civilisation**, Armand Colin, Paris.

(6) ابن خلدون : **المقدمة** : قيادة الأساطيل، ص 447 ـ 454.

من جهة الغرب. وفي كلتا المحاولتين لم يستطع أن يسير بعيدا. أما في اتجاه الجنوب، فقد استطاع، في الشرق، أن يدخل إلى عالم الهند وينتشر في أقاليمه، وفي الغرب أن ينفذ بعيدا داخل بلاد الزنوج، وأمكنه أن يحقق مكاسب ويغير مجرى التاريخ في الهند وأفريقيا. مما يدفع بالباحث إلى التساؤل هل لانتشار الإسلام ارتباط بالمناخ والجغرافية، سؤال نطرحه، ولكن لا نعالجه لأنه يخرج عن موضوعنا.

بل إننا نجد هذا التواكب يظهر حتى في تاريخ الانتصارات والهزائم التي عاشها العالم الاسلامي. وللنظر قليلا إلى بعض الأحداث الحربية في القرن الحادي عشر الميلادي، فنجد من جهة استيلاء ملك قشتالة الفونسو السادس على طليطلة بالأندلس سنة 1085م، واستيلاء الصليبيين على القدس سنة 1099م، لكننا نجد من جهة أخرى السلاجقة ينتصرون انتصارا كبيرا على البيزنطيين في «ملازجرد» سنة 1071م، في حين يلحق المرابطون هزيمة منكرة بالفونسو السادس في معركة الزلاقة الشهيرة سنة 1086 م. فإذا انتقلنا إلى ما بعد ذلك بقرن من الزمان، نجد صلاح الدين الأيوبي ينتصر في معركة حطين ويسترد القدس سنة 1187م.

وإذا كانت نهاية العباسيين في الشرق سنة 1258/656 نذيرا بالدخول في عهد التدهور والانحطاط، فإن نهاية الموحدين في سنة 1269/668 تعني نفس الشيء بالنسبة للغرب الاسلامي، جملة وتفصيلا، برغم بعض المنجزات الحضارية التي تحققت، مثلا على يد المرينيين أو الحفصيين فيما بعد. فكل القرائن والأحداث تشير إلى تقلص العالم الاسلامي كقوة سياسية وانطوائه على نفسه تجاه التطورات التي بدأت تعرفها أوروبا الغربية قبيل عصر النهضة.

هنالك، إذن تواكب في أهم الأحداث التاريخية التي تمس بكيان الدولة العربية الإسلامية، سواء في المشرق أو المغرب اللذين عاشا نفس المواجهة مع أوربا المسيحية متقلبين بين النصر والهزيمة. فإذا نظرنا إلى هذا الكيان من الداخل نجد مظاهر أخرى للتواكب. ففي الوقت الذي قامت فيه الثورة ضد الأمويين بالمشرق في بداية القرن الثاني للهجرة وانتهت بإدالة دولتهم وإحلال العباسيين محلهم، اندلعت الثورة في المغرب بشكل عارم مرتكزة على المذهب الخارجي وانتهت بقيام عدة إمارات خارجية وفي الأخير بتأسيس دولة الأدارسة التي اعتمدت على برابرة المغرب كما اعتمد العباسيون على الخراسانيين. نعم، إن ميزان القوى لم يكن متكافئا

بين الدولتين. ومع ذلك، فقد كان هنالك تشابه في الحركتين التاريخيتين، فالعباسيون يحتجون بقرابتهم من النبي وكذلك يفعل الأدارسة. والعباسيون يؤسسون عاصمتهم المجيدة بغداد وكذلك الأدارسة حينما يشيدون عاصمتهم مدينة فاس[7].

وفي هذا الطور، أيضا، نجد العالم الإسلامي يتقلب بين ظاهرتي التوحيد والتجزئة. فالدولة العباسية عاشت في عصرها الذهبي فترة من التوحيد، ثم دبت فيها حركة الانفصال في أواسط القرن الثالث وتجزأت مملكتها إلى دويلات. وفي هذه الفترة بالذات انطلقت حركة التوحيد من المغرب على يد الفاطميين الذين استطاعوا أن يبسطوا حكمهم على جزء كبير من العالم الاسلامي. لكنهم لم يحتفظوا، هم أيضا، بوحدة مملكتهم الواسعة وتلتها المحاولات التي قام بها السلاجقة والمرابطون في المغرب والتي تقلبت بين مد وجزر. فالاتجاه الى توحيد دار الإسلام عرف في المغرب كما عرف في المشرق ومر من نفس التطورات.

ومهما يكن، فإن العالم الاسلامي في طور النهوض، سواء أكان في وضع الوحدة أو التجزئة، استطاع أن يحافظ على كيانه ويرد عنه كل الاعتداءات، ويتمتع بمنزلة ممتازة في العالم المعاصر. كما استطاع أن يكون واثقا من نفسه، قادرا على منافسة خصومه والتفوق عليهم[8].

---

(7) فيما يخص الثورة العباسية ومعناها التاريخي، من المفيد مراجعة دراسة حديثة هي **طبيعة الدعوة العباسية** للمؤرخ العراقي الدكتور فاروق عمر، دار الارشاد، بيروت.
وفيما يخص المقارنة بين العباسيين والأدارسة، نحيل القارئ، أولا، على التصريحات التي فاه بها كل من السفاح وإدريس الأول عند تسلم الأمر والبيعة، وثانيا على المراجع الخاصة بدراسة المذاهب الإسلامية، وبالأخص :

H. Laoust : **Les Schismes dans l'Islam**, Payot, Paris, 1965, pp. 48-119.

(8) هذا هو الانطباع الذي يخرج به الباحث من قراءة بعض المراجع العامة مثل :
ح — إبراهيم حسن : **تاريخ الاسلام في 4 مجلدات**.
هـ — بروكلمان : **تاريخ الشعوب الاسلامية**.

- C. Cahen : **L'islam dès origines au début de l'empire ottoman.**

ع — عنان : **دولة الاسلام في الاندلس.**

- Ch.A. Julien : **Histoire de l'Afrique du Nord.**
- A. Laroui : **Histoire du Maghreb.**

فإذا نظرنا إلى عصر النهوض من وجهة الحضارة، نستطيع أن نكشف عن عدة مظاهر للتواكب بين المشرق والمغرب. وسنجتزىء هذا، أيضا ببعض الأمثلة :

1 ــ ارتكز الاقتصاد العربي في عصر الخلفاء الكبار أي في القرون الثلاثة الأولى لتاريخ الإسلام على التجارة. وبرغم قلة مصادرنا عن هذا الموضوع فقد وصل التحقيق التاريخي إلى إبراز الدور الكبير الذي لعبه الشرق الإسلامي في تنشيط التجارة العالمية، ووضعت الخرائط للطرق التجارية الكبرى التي كانت تنطلق منه إلى جهات مختلفة. فتربط بحريا بين البصرة أو الأبلة على شاطىء الخليج العربي والهند الصينية والصين. كما تربط بين الخليج العربي وشواطىء افريقيا الشرقية. كما تربط الشرق العربي مع آسيا الوسطى والصين أو بلاد الفولجا بواسطة طرق برية كانت تخترق إقليم خرسان وبلاد ما وراء النهر. وكان البحر المتوسط يلعب دورا كبير في ربط التجارة العربية ببلاد أروبا الغربية.

وفي نفس الاتجاه، سارت بلاد المغرب التي نشطت هي الأخرى في توسيع شبكة الطرق التجارية، سواء نحو الشمال تجاه بلاد أوربا عبر البحر المتوسط أو تجاه الشرق الاسلامي، أو نحو الجنوب، تجاه أفريقيا السوداء الغربية، وقد بدأت الأبحاث الاخيرة تبرز الدور الكبير الذي لعبه المغرب في ربط أفريقيا السوداء بالتجارة العالمية وعرفت الطرق الصحراوية التي كانت تسلك منها القوافل، متخذة من سجلماسة مركزها الرئيسي الذي تتفرع منه شبكة طرق ذاهبة في كل الاتجاهات[9].

وكان من نتائج هذا النشاط التجاري الاهتمام الخاص الذي حظي به النقد، سواء في المشرق أو المغرب، والحرص على صياغته من المعدنين النفيسين : الذهب والفضة. وكما كان الخلفاء العباسيون يبحثون بإلحاح عن مناجم الفضة والذهب في المشرق وغيره، كان الأمراء في المغرب يجتهدون في الحصول على هاتين المادتين بكل الوسائل. ومازالت لدينا في المغرب، شهادات حية عن دور سك النقود التي

(9) ابراهيم أحمد العدوي : **الأساطيل العربية في البحر المتوسط**، القاهرة، 1957.
صابر محمد دياب : **سياسة الدول الإسلامية في حوض البحر المتوسط.**
ابن خلدون : **المقدمة**، ص 447 ــ 454.

- M. Lombard : **l'Islam dans sa première grandeur.**
- A. Miquel : **L'Islam et sa civilisation.**

أقامها الأدارسة، مثلا، في عدد من الأقاليم. كما لازالت هنالك مناجم للفضة يعود عهد استغلالها إلى ذلك العصر[10].

فإذا ألقينا نظرة خاطفة على الأنشطة الاقتصادية الأخرى نجد دلائل كثيرة وقوية على التواكب في شأنها بين الشرق والغرب. وقد امتد هذا التواكب إلى التطورات التي اجتازت منها تلك الأنشطة وإلى أصناف الإنتاج وبضاعة الاستهلاك.

فالفلاحة تقدم لنا نفس المظاهر هنا وهناك : زراعة الحبوب في المساحات الكبرى، الاعتماد على الرعي والانتجاع في مناطق الجفاف، خلق حزام من الأراضي المسقية حول كبريات المدن لتزويدها بالخضروات والفواكه. كما أن هنالك تشابها في التقنيات الزراعية المستعملة، وبالأخص في أساليب الري ووسائله. ولنا أن نقول مثل ذلك عن التطورات التي حدثت بالنسبة لاستعمال بعض المزروعات الجديدة المهمة، ففي نفس الوقت الذي ظهر فيه الأرز، مثلا، بالشرق العربي، لم تمض عليه مدة طويلة حتى انتقل الى المغرب، وكذلك كان الشأن بالنسبة لقصب السكر والقطن وغيرهما من النباتات العطرية أو بعض الأصناف من الخضروات والفواكه التي انتقلت من الشرق إلى الغرب[11].

وكذلك كان الشأن بالنسبة للصناعة والسكافة أي ما يسمى، بتعبير آخر الصناعة التقليدية، حيث تبين لنا المصادر المكتوبة والآثار المتبقية أن نفس الأنشطة الصناعية كانت قائمة بالمشرق والمغرب، وكانت تخضع لنفس الأعراف والتقاليد وتعرف تنظيمات مهنية ونقابية متشابهة. وهذا ما تبرزه المقارنة التاريخية بين أسواق بغداد ودمشق والقاهرة وفاس، مثلا، وإن كان هذا موضوعا مازال في حاجة إلى

---

(10) أبحاث الأستاذ «دانييل أوستاش» عن النقود الإدريسية (بالفرنسية) وكذلك كتاب «موريس لومبارد».

M. Lombard : **L'Islam dans sa première grandeur**, Flammarion, pp. 103 - 121
E. W. Bowill : **The Golden Trade of the Moors.**

نقل إلى العربية بقلم زاهر رياض وعنوانه **الممالك الإسلامية في غرب افريقيا وأثرها في تجارة الذهب عبر الصحراء الكبرى.**

(11) A. Miquel : **L'Islam et sa civilisation.**
D. et J. Sourdel : **La civilisation de L'Islam classique.**

المزيد من البحث والاستكشاف. نعم، هذا التواكب لا يعني أنه لم يكن هنالك تنوع في الأسلوب، وبروز شخصية كل بلد في ما ينتجه من مصنوعات، وبالخصوص في الصناعات التي لها طابع فني مثل صياغة المعادن النفيسة والجوهرات والهندسة المعمارية والزخرفة على الخشب والجبس، وصناعات الجلد والزرابي والأنسجة الخ[12]... ولهذا أمكن لمؤرخي الفن الإسلامي أن يتحدثوا، مثلا، عن أسلوب مغربي أندلسي، وآخر مصري وسوري، آخر فارسي، وآخر هندي. لكن هذا الاختلاف لا يمس بالتواكب الذي أكدناه منذ البداية لأنه لا يتجاوز الشكل إلى الجوهر بحيث يظل المسجد هو المسجد، والمدرسة هي المدرسة والفندق هو الفندق، مثلا، وإن اختلفت هاته الأبنية في بعض أشكالها الهندسية ومظاهرها الزخرفية.

2 ــ لنا أن نلاحظ نفس التواكب في الحياة الثقافية، حيث نجد في كلا الجناحين الشرقي والغربي سلما واحدا للقيم الثقافية، تأتي في درجته العليا العلوم الدينية وتليها علوم اللسان، ثم تأتي بقية العلوم الأخرى التي تعتبر ذات منزلة دنيوية. وإذا نظرنا إلى المدرسة في المشرق والمغرب نجدها على نمط واحد من حيث البرامج وطرق التلقين والمتون المستعملة أحيانا. كما أن المسجد كان يلعب هنا وهناك نفس الدور في تنشيط الحياة العقلية.

ومن الممكن أن يلاحظ معترض بعض الاختلاف أو التفاوت بين الشرق والغرب من حيث كمية الإنتاج أو قيمته في هذا الميدان. ولكنه تفاوت لم تكن له أي صبغة نهائية، وإنما برز في القرون الأولى من تاريخ الإسلام، نظرا لكون بلاد المغرب كانت في حاجة إلى فترة زمانية أطول لتتبنى اللغة العربية وتهضم جملة من التقاليد الحضارية والثقافية الواردة من الشرق. ولكن، لما تم ذلك في القرن الخامس الهجري، على أوسع نطاق، بدأ التجاوب بين الشرق والغرب يقدم كل ثماره[13].

---

(12) M. Lombard : **Ouvrage cité,** p. 153 - 159. C. Cahen : **L'Islam des origines...**

(13) عبد الله كنون : **النبوغ المغربي،** 1 : 43 ــ 107.
د. إحسان عباس : **تاريخ الأدب الأندلسي : عصر سيادة قرطبة.**

ونستطيع أن نقيس على هذه الأمثلة ما كان يجري في ميادين أخرى من الحياة العامة لم نتعرض لها.

التواكب في طور الانحطاط :

مفهوم الانحطاط يحتاج إلى تحليل واسع وتوضيحات عديدة. وهو لا يعني انعدام الإنتاج والابتكار بالكلية. ففي هذا العهد ظهرت عقول جبارة عند العرب، ولكنها ظلت حالات فردية واستثنائية. فالانحطاط يعني، قبل كل شيء، الإطار العام الذي أصبح يعيش فيه المجتمع العربي ووزن هذا المجتمع داخل العالم المعاصر.

فقد أخذ هذا الوزن يتناقص ابتداء من القرن السابع الهجري أي الثالث عشر الميلادي أمام صعود دول أروبا والشرق الأقصى. وجاءت غارة المغول لتؤكد الانهيار وتضع حدا لوجود الدولة العربية، بمعناها الكامل. ولعل المغرب استطاع في هاته الحقبة أن يحتفظ باستقلاله مدة أطول. فلم تلحق به غارة من نوع الغارات المغولية، وبقيت فيه دول قائمة تواصل عملها بنوع من التوفيق، أحيانا، مثل الحفصيين والزيانيين والمرينيين. ومع ذلك، فإن هذا الفارق لم يكن إلا سطحيا. فقد نشأت كل هاته الدول من تجزئة المملكة الموحدية التي استطاعت، في عهدها الزاهر أن توحد المغرب العربي، وأصبحت تعيش في نزاع مستمر فيما بينها. وعجزت عن مواجهة الدول المسيحية في إسبانيا التي كانت تكتسح تدريجيا أرض الأندلس العربية : ففي كلتا الحالتين، في الشرق كما في المغرب، أصبحت الأقطار العربية في موقف ضعف تجاه العالم الخارجي، مما جعلها تفقد منزلتها وهيبتها وتثير طمع الطامعين.

ونحن لو أردنا أن نمعن النظر بالتفصيل في هذا الانتقال من القوة إلى الضعف، يمكننا أن نشاهد المنعطفات الكبرى التي جرى فيها هذا التطور بالتدريج. فقد استطاع الإسلام في أول فترة من تاريخه أن يكتل كل قواه، في نطاق وحدة سياسية شاملة، ثم انتقل إلى الانقسام البسيط إلى كيانات معدودة، ثم تحول ذلك الانقسام إلى تجزئة لا متناهية مع إنشاء كيانات إقطاعية وتكريس الشتات السياسي وتفكيك التضامن الأصلي وخلق صراعات داخلية كانت سببا في تقلص ظل العرب بالأندلس، مثلا، أو بالعديد من أقطار الشرق الإسلامي فإذا قمنا بتاريخ مقارن للعالمين الإسلامي والأروبي المسيحي، نجد الأول بدأ بوضعية تفوق شامل، انتقل

منها بالتدريج نحو وضعية تكافؤ تحولت، في النهاية، إلى وضعية تخلف وانحطاط، لأن المجتمعات الإسلامية بصفة عامة، لم تكن واعية بهاته التطورات قادرة على تلافي أخطائها وانحرافاتها[14].

وهنا يظهرالتواكب، بالخصوص، في الروح التي صارت تهيمن على أجهزة الحكم في تلك الأقطار. فقد أصبحت الدولة تعيش في خوف وحذر، مما جعلها تعيش في نوع من الانكماش والانطواء متخوفة من كل اتصال وتفتح. وعقلية الخوف هذه دفعتها إلى سد الأبواب والركون إلى الجمود ورفض كل تجديد. فكان لذلك بالطبع أثره في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ويكفي أن نشير مثلا إلى أن حالة التعليم، شكلا ومضمونا، لم يدخل عليها أي تغيير منذ القرن الثالث عشر، وأن التطورات الكبرى التي عرفتها الحياة العلمية بأروبا منذ عصر النهضة في القرن السادس عشر لم تؤثر بقليل ولا بكثير في الأوساط العلمية عندنا، سواء في الشرق أو في الغرب. وهذا المثال يشير إلى القطيعة التامة التي عاش فيها العالم العربي مع أروبا طيلة قرون عديدة دون أن يستفيد من تجربتها في أي ميدان من الميادين، والمقارنة بين المشرق والمغرب تبرز أوجها كثيرة للشبه في كل مظاهر الحياة الفكرية.

ونجد أمثلة أخرى في الحياة الاقتصادية والاجتماعية. إذا أردنا أن نعرف اليوم أصول تخلفنا بالنسبة للدول المتقدمة، فيجب أن نعود لتلك العصور، اذ بدأت أقطارنا تتردى في هوة الفقر دون أن تجد وسيلة ناجعة لتدارك الحالة. فقد فقد العالم العربي دوره التجاري الكبير بالنسبة لبقية العالم. فكان اكتشاف الطريق البحرية لرأس الرجاء الصالح مع حصار البرتغال للتجارة العربية في البحر الهندي سببا رئيسيا للقضاء على الازدهار الاقتصادي في الشرق العربي. كما أن الطريق نحو افريقيا السوداء عبر الصحراء لم تعد تلعب دورها التجاري الكبير حينما بدأت السفن الأوربية ترسو على شواطئ أفريقيا وتتعامل معها مباشرة. وكان هذا أهم

(14) ليس من السهل تحديد مفهوم الانحطاط وتوضيح محتواه لأنه مفهوم معقد ويدخل في جدلية تاريخية تحتضن عدة تناقضات، ومن المفيد الرجوع إلى ما كتبه في هذا الصدد مؤلفون عرب مثل ابن خلدون في نظريته عن أعمار الدول، أو جرجي زيدان وأحمد أمين الخ، أو ما أثاره المستشرقون في مؤتمرهم المنعقد ببوردو والمشار إليه آنفا، ونستطيع على أي حال، أن نتصور هذا المفهوم إذا قلنا إنه يعني تدهور المجتمع في أهم مقوماته ومظاهر حياته.

الأسباب في اندثار مدينة سجلماسة الشهيرة التي كانت مركزا تجاريا رئيسيا في بلاد المغرب طوال عدة قرون(15).

وفي نفس الوقت بدأ الاقتصاد الرعوي يطغى على الاقتصاد الزراعي في الأرياف، نتيجة لطغيان عشائر الرحل على الأقاليم المجاورة للصحراء، وللإهمال الذي أصبحت تعيش فيه المناطق الفلاحية بوجه عام من تخل عن ضبط الأمن والعدل في البوادي والارياف، وتفريط في وسائل الري التي أصابها الخراب، وعدم حماية الأراضي الزراعية من تسلط أصحاب الرعي والمواشي. وفي مثل هذا الجو بدأت تتكون إقطاعيات محلية تتزيى بشتى الأشكال، ولكنها على أي حال تضعف الكيان العام وتمس باستقرار السكان والمجتمع نظرا لما ينشأ بينها من تكتلات متعادية. وفي هذا المحيط، لم تعد المدينة عامل توحيد واستقطاب للأرياف المجاورة لها، بل كانت علاقاتها مع سكان الريف مبنية على النزاع المستمر مما يجعل التكامل الاقتصادي بين الجانبين غير قار. وكل هذه ظواهر عامة نلحظها سواء في تاريخ المشرق أو تاريخ المغرب في عهد الانحطاط(16).

وأمام تردي الأوضاع وضعف السلطة المركزية، ظهرت بعض الحركات الإصلاحية في شكل زوايا صوفية تحاول تربية العامة على المبادئ الدينية وتكتل الناس، في بعض الأحيان من أجل الدفاع عن الوطن ورد غارات الاستعمار. ولكن هذه الزوايا ظلت مرتبطة بالماضي من الوجهة الروحية ولم تستطع أو لم ترد أن تكون عامل تغيير وتطور، بحيث إنها في الوقت الذي كانت ترد العدوان الاستعماري، كانت تحارب كل فكرة جديدة، مما جعل منها في النهاية قوة محافظة. وفي هذا المضمار أيضا، نجد تواكبا بينا بين المشرق والمغرب(17).

على أن الاتجاه الثقافي، بوجه عام، تأثر أثناء هاته الفترة بالمصالح القائمة في المجتمع. ذلك أن الإقطاعيات التي كانت تتحكم في مصائر المجتمعات العربية آنذاك كان من مصلحتها أن تحارب كل تجديد، وكل تفكير صحيح، وكل تفتح ذهني،

---

(15) J. Pirenne, **Les grands courants de l'histoire universelle**, pp 277-367.
F. Braudel, **La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'epoque de Philippe II.**

(16) **نفس المراجع.**

(17) C. Cahen : **Op cit**, pp 239-263.
ك. بروكلمان : **تاريخ الشعوب الإسلامية** : 345 ــ 399.

فتعمل على تركيز الجمود والعقلية الخرافية من وراء ستار الدين، وترك العامة ضحية للشعوذة والتدجيل. نعم، لقد صدرت في هذا العصر تآليف مهمة تدل على علم وتفكير، ولكنها قليلة بالقياس إلى عدد من التآليف التي تدل على الفقر الفكري أو التخلي عن التفكير بالمرة. وبدل أن تكون موحية بالعمل والجد والمثابرة والابتكار، فإنها تدعو إلى التخلي عن الدنيا والقناعة بالقليل، والاستسلام للقدر والتواكل. وكل هذا كان من شأنه أن يصرف العامة عن التفكير في مصالحها ومحاسبة الحكام على تصرفاتهم.

من هذه الأمثلة القليلة والمجملة، نأخذ فكرة عن طور الانحطاط وتشابه مظاهره في المشرق والمغرب العربيين. وقد جاء الوقت الآن لنحاول تأويل هذا التواكب وتوضيح أسبابه، تاركين الكلام عن عهد الانبعاث للأخير.

التأويل التاريخي لظاهرة التواكب :

إن استعراض مختلف المظاهر الدالة على وجود تواكب تاريخي بين المشرق والمغرب، تجعلنا ننتهي إلى هذا الاستنتاج وهي أن أثر الدول المختلفة التي حكمت الأقطار العربية في مختلف الأطوار كان سطحيا، حيث إنه لم يمس بحركات التطور الكبرى التي عاشها المجتمع العربي الإسلامي من الشرق الى الغرب.

وهذا يدفع بنا إلى إعادة تقييم تأثير الدولة في ذلك المجتمع، من جهة، وإلى البحث عن العوامل الأخرى التي كانت تؤثر فيه والتي لم تكن صادرة عن جهة الدولة.

وبالفعل، إننا حين نحلل علاقات الدولة بالمجتمع نجدها محدودة. فتركيب الدولة لم يكن مبنيا على أساس تمثيلي للمجتمع في أي شيء. بل إن الدولة في كل أشكالها من خلافة وسلطنة وإمارة كانت تمثل جهازا مفروضا على المجتمع العربي الإسلامي الذي لم يكن له أي خيار في قبوله أو رفضه. ومن جهة أخرى، لم تظهر الدولة أي حرص كبير في مؤسساتها على أن تحيط نفسها بممثلين عن القطاعات الاجتماعية المختلفة بقصد الاطلاع على رغبات العامة وأحوالها. وهذا ما كان يجعل الدولة تعيش جنبا إلى جنب إزاء المجتمع دون أن يكون هنالك ارتباط وثيق، ما عدا رابطة العلاقات الإدارية التي كانت تنحصر غالبا في الجبايا، بحيث أن التداخل بين الدولة والمجتمع كان سطحيا. فالخليفة المعتصم مثلا، يستطيع، حينما لم يقر

له قرار مع شعب بغداد، أن ينتقل بجيشه ودواوينه إلى «سامراء» دون أن يكون لذلك تأثير كبير في حياة المجتمع.

والذي يؤكد لنا هذه الظاهرة هو أن علاقة الدولة بالمجتمع كانت في النهاية علاقة قوة وهيبة ينتفى معها كل حوار. ولا شك أن العاطفة الدينية لعبت دورا كبيرا في استقرار الدول واستمرارها، وبخاصة الدولة العباسية. ولكن تحليل الواقع بموضوعية يؤدي بنا حتما إلى تسجيل هذه السطحية في العلاقات بين الجانبين، التي ترجع قبل كل شيء، إلى ميزان القوى، دون أن يقدم لنا التاريخ شواهد قاطعة عن تعاطف مستمر بينهما[18].

ويترتب عن هذا أننا حين ننظر لتاريخنا من زاوية الدول وحدها، فإننا نضع أنفسنا في موقع لا نرى منه إلا الأشياء الظاهرة، في حين أن البواطن المهمة تفلت بين أعيننا، وبعبارة أوضح، إننا نرى المدار الذي تدور فيه الدولة، ولكننا لا نرى المدار الذي يدور فيه المجتمع. ولذلك فلا يمكننا أن نربط جوهر التاريخ بوضعية الدول. الشيء الذي يظهر لنا بكامل الوضوح إذا أمعنا النظر في القرون 4 و 5 و6 للهجرة حيث نجد أن الحضارة العربية الإسلامية بلغت أوج ازدهارها في حين أن الدول ضعفت وفقدت استقرارها.

معنى كل هذا أنه لم تكن هنالك روابط بنيوية ولا تأسيسية قوية بين الدولة والأمة. فالروابط البنيوية هي التي تنشأ عن مؤسسات تمثيلية : جماعات استشارية أو تشريعية قائمة في النطاق المحلي والمركزي، تنظيمات شعبية مختلفة مهنية، نقابية إلخ... والروابط التأسيسية هي التي تنشأ عن التسليم المبدئي، عن طريق العرف أو عن طريق القانون المكتوب، بنوع من التنظيم السياسي القائم على حقوق عمومية يحترمها كل من الحاكم والمحكوم، وهذا يفسر لنا كون ابن خلدون حينما أراد أن يحلل أصل الدولة استنادا إلى تجربة المجتمع الإسلامي الذي كان يعرفه أكثر من غيره، خرج باستنتاجه المشهور وهو أن الدولة تنبني على العصبية، قبل كل شيء. ومفهوم العصبية حينما نحلله يبرز لنا :

---

(18) إننا نتحدث هنا بالطبع عن الحالات العادية ولا ندخل فيها بعض الفترات القصيرة والاستثنائية التي سادت فيها البطولة أو غلب عليها الحماس الديني.

1 ــ الجانب الاعتباطي في أصل الدول حيث إنها تتمثل في تسلط جماعة قوية بعصبيتها على مجتمع بكامله محاولة أن تسيطر على كل مقوماته.

2 ــ عزلة الجهاز الحاكم الناشئ[19] عن العصبية داخل المجتمع فتجعل منه بنية سطحية وطفيلية في عدد من الحالات، مما ينجم عنه عدم استقرار الحكم وقصر «أمد الدولة»[20].

من ثم صح لنا أن نعتبر أن سيطرة الدولة تظل محدودة في بعض المستويات من الحياة الاجتماعية، بينما تظل مستويات أخرى ذات كثافة وعمق قائمة بذاتها وخارجة عن تأثيرها، فلا يمكننا، إذن أن نفسر التواكب التاريخي بين الشرق والغرب بوضعية الدول وأجهزة الحكم التي كانت هامشية، من بعض الوجوه، بالنسبة للمجتمعات، بل يجب أن نبحث عنها في تلك المستويات التي تعكس بنياتها حياة الجماعة بروابطها وتناقضاتها وتظهر فيها الثوابت والمتغيرات الحقيقية المتصلة بالعوامل الأساسية للتطور التاريخي، وهذا يتطلب، بالطبع، إعادة النظر في الطريقة التي اعتدنا بها أن ننظر إلى التاريخ الإسلامي، وبناء نظرية جديدة تستطيع أن تفسر وتستوعب ذلك القسم الجوهري من تاريخ المجتمعات الإسلامية الذي لا يرتبط بكيان الدولة، ولعلنا لا نستغني عن الرجوع إلى المنهاج السوسيولوجي في التحليل لننفذ إلى تلك المستويات الأساسية التي نرى فيها المجتمعات الاسلامية من خلال التاريخ ككل متماسك.

ونحن اليوم، محتاجون إلى مباشرة هذا التحليل بهذه النظرة الشمولية، وأعتقد أن مفهوم الأمة الذي أتى به الإسلام لعب دورا كبيرا في التاريخ، ومازال لحد الساعة لم ينل نصيبه من البحث والدرس، بالمنهاج العلمي الصحيح، وإن كان بعض المستشرقين تفطنوا لأهميته، فالإسلام نفى القومية الضيقة المبنية على الرقعة الجغرافية المحددة أو على الروابط السلالية ودعا إلى فكرة الأمة الاسلامية التي تجمع بين أجناس وشعوب مختلفة برابطة العقيدة واعتبر أن الأرض الإسلامية أو دار الإسلام كما ورد في الاصطلاح التقليدي تكون وطنا واحدا يخضع لشريعة واحدة

---

(19) H. Laoust, les Schismes dans l'Islam, pp. 282-299

ع. الفاسي : **التصوف الاسلامي في المغرب.**

(20) ابن خلدون : **المقدمة.** ــ م. ع. الجابري : **العصبية والدولة.**

ويؤمن بنفس القيم ومهما تجزأ هذا الوطن بين دول مختلفة، فإنه يبقى متصلا في العمق والجوهر، إذ لا تمس هذه التجزئة بمقومات المجتمع الاساسية.

ولقد حاول الأمويون أن يسلكوا سياسة قومية عربية إزاء الشعوب المفتوحة، ولكن فكرة الأمة الاسلامية التي بدأت تتمكن آنذاك في مختلف الأقاليم قضت على اتجاههم وأنجبت ثورة جديدة هي التي أصعدت العباسيين إلى الحكم، على أساس محو كل الفوارق التي أقامها الأمويون.

ونشأ عن هذه الفكرة مجتمع شمولي أو كما يسميه العالم الاجتماعي الفرنسي «مارسيل موس» ظاهرة اجتماعية كلية هي التي تعبر عنها كلمة أمة، بمفهومها التقليدي عند العلماء المسلمين، وهذا المجتمع الشمولي هو الذي يساعدنا على فهم كثير من ظواهر التاريخ الإسلامي، ومن بينها ظاهرة التواكب التي هي موضوعنا.

وترتبط بفكرة الأمة الاسلامية مبادئ أخلاقية اجتماعية، ففي أمة «وسط» لا تنزع إلى الغلو والتطرف في أي شيء، وهي مبنية على التقارب و«التعارف» بين القبائل والشعوب، بتنحية العصبيات وإقامة سبل اللقاء والتبادل، كما تلتقي في الاعتصام «بحبل الله» أي بالكتاب المنزل الذي هو القرآن، ومن ثم كان شعارها هو الوحدة ﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾.

حقا، إن هاته المبادئ كونت مثلا أعلى لم يكن من الممكن تحقيقه على وجه الكمال. ولكن تاريخ الإسلام جسم، من بعض الوجوه، مجهودا قويا نحو ترجمته إلى الواقع فكانت هنالك دار الإسلام التي لا تعرف حدودا داخلية، برغم تكاثر الدول والكيانات السياسية داخل رقعتها وكانت فكرة «الإخاء» الإسلامي أسمى من «المواطنة» الإقليمية في سلم القيم الأخلاقية والاجتماعية المتعارف عليها داخل العالم الإسلامي، وكانت هنالك تقاليد مشتركة في شؤون الحياة المختلفة، ورغم الهزات والصراعات التي عاشتها الأمة الإسلامية بسبب الخلافات المذهبية والسياسية، فإنها لم تنل من وحدة الكيان والتضامن الجماعي حتى أن عددا من الملاحظين الأروبيين شبهوا في عصرنا هذا العالم الإسلامي بصندوق «الرنين» بمعنى أن أي حادث يقع فيه إلا ويكون له صدى في جميع أنحائه القريبة والبعيدة، ولابد لنا هنا من التنويه بدور أهل السنة والجماعة في المحافظة على الوحدة والانسجام، فقد ناضلوا طوال قرون متعددة، تارة في صفوف الحكم، وطورا في صفوف

المعارضة من أجل الوصول إلى هاته الغاية، واستطاعوا، في النهاية، أن يجتذبوا اليهم الأغلبية الساحقة.

فهذا المجتمع الشمولي ليس فكرة نظرية أو فرضية وإنما هو واقع يلمس في الأحداث على تنوعها، ولا يمكننا في هذه العجالة أن نتحدث عن طريقة تكوينه، وإنما يجب أن نشير إلى أن بعض المبادئ التي أتى بها الإسلام كالمساواة والتضامن عملت كثيرا في خلق روابط متينة بين سائر الشعوب التي أسلمت، كما أن المواجهات المختلفة التي تعرض لها العالم الإسلامي في تاريخه قوت هذه الأواصر وجعلت منها موقفا تلقائيا لدى سائر الشعوب الاسلامية.

وقد ظهرت شمولية هذا المجتمع في مستويات عديدة :

— في مستوى التشريع الذي ينظم حياة الفرد والأسرة والمعاملات على اختلاف مناحيها مما كان له أثره البين على النظام الاقتصادي والمالي، ومهما اختلفت المذاهب الفقهية فقد ظل التشريع في جوهره موحدا.

— في مستوى الحياة الاقتصادية حيث إن الجغرافية والمناخ أوجدا كثيرا من أسباب التشابه والتقارب بين المشرق والمغرب، مما جعل ظروف الحياة بالنسبة للإنسان في كلا الجناحين على شاكلة واحدة.

— وفي مستوى الحياة الحضرية، نجد المدينة العربية في الشرق أو في الغرب تحمل نفس الطابع وتقدم نفس الصفات ويكاد يكون تصميمها واحدا، كما ان أسواقها وحرفها تتشابه إلى حد كبير.

— في مستوى الحياة الاجتماعية كان للمجتمع الشمولي نفس المثل والأفكار والقيم ومزجها بالحياة الروحية والعبادات التي تحتل مكانا مهما في الحياة اليومية وجعل من الحج ملتقى سنويا لأبناء الأمة الإسلامية يتم فيه الالتقاء والتعارف بين مشارقة ومغاربة.

— في مستوى الحياة الثقافية، حيث أن الثقافة العربية الاسلامية لم تكن ثقافة بلد معين، بل كانت منذ أول يوم ثقافة «دولية»، إن صح هذا التعبير وكان العلماء يمثلون، في هذا المضمار، رابطة دولية، فعلماء المغرب يتصلون بعلماء المشرق، كما أن هؤلاء يفدون على المغرب رابطين بين التيارات والمذاهب الفكرية في كلا الجهتين، ولنذكر على سبيل المثال دور رجال أمثال مالك، والبخاري، والغزالي

والشيخ خليل في تاريخ المغرب. والغريب أننا نجد خوارج البصرة يتصلون بخوارج المغرب في «تاهرت» وغيرها منذ القرن الثاني. ولنذكر، على سبيل المثال أيضا، التيارات الفكرية التي سرت مع الحركات الصوفية في مجموع العالم الإسلامي على يد رجال أمثال الشاذلي وابن العربي والكيلاني وغيرهم، ونتج عن هذه الاتصالات المستمرة وهذه التيارات السارية بواسطة الدروس والتأليف، تكوين طريقة موحدة في التفكير والملاحظة والتقييم لأنها تستند إلى نفس الأصول والمبادئ، ورغم أننا نجد كل بلد يفخر بعلمائه ويفضلهم أحيانا، فما هذا إلا موقف عاطفي يستجيب لنزعة إنسانية معروفة، ولكنه لا يمس بتاتا بجوهر الأشياء وبالإطار العام الذي كان يعيش فيه هذا المجتمع الشمولي، وحتى في عصر الانحطاط الذي غلب عليه التقليد وران عليه الجمود ظل هؤلاء العلماء يستقون من معين واحد ويرجعون إلى نفس المصادر.

تلك بعض المستويات الاجتماعية التي جعلت من الأمة الإسلامية في تلك العصور مجتمعا شموليا واحدا تحركه نفس الدوافع وتجمعه نفس المشاعر، وهذه الوحدة لم تؤثر فيها النزاعات الداخلية ولا الحروب فيما بين الدول الإسلامية، وذلك راجع إلى كون الحياة السياسية التي كثيرا ماكانت تسيطر عليها النزعات الفردية والمطامح الشخصية لم تكن منسجمة مع هذا الكيان الاجتماعي الشمولي أو هي وإن انسجمت معه في بعض الفترات، فإنها لم تستطع أن تضع لنفسها ركائز قارة تضمن لهذا الانسجام استمراره ورسوخه، وهنا نلمس بصورة عابرة المشكلة الكبيرة التي طالما أسالت الأقلام ألا وهي المقابلة بين الإسلام كدين والإسلام كدولة، وعلى أي، فإني أكرر هنا ما قلته آنفا وهوان الكيانات السياسية المتعددة التي اقتسمت دار الإسلام في تلك العصور المنصرمة ظل أثرها محدودا سطحيا بالنسبة للعوامل الاقتصادية والروحية والثقافية التي كانت تجعل من الأمة مجتمعا واحدا، نشاهد وحدته سواء في النظر إلى الكل أو في النظر إلى الجزء.

وهاته النتيجة التي انتهينا إليها ليست بدعا في التاريخ إذا اعتبرنا التحليلات التي انتهى إليها علم الاجتماع المعاصر، برغم اختلاف نظرياته واتجاهاته، فنحن لو انطلقنا مع المادية الجدلية، سنجد التمييز واضحا بين بنيات تحتية وبنيات فوقية وسنجد أن الكيان السياسي يدخل في ضمن هاته الأخيرة بمعنى أن الدولة ليست هي العامل الفعال في تطور المجتمع، بل ماهي إلا صورة للمجتمع المدني الذي ليس بدوره

إلا انعكاسا لدرجة من تطور الإنتاج والتجارة والاستهلاك[21]. ويطالعنا العالم الاجتماعي الألماني «تونيس» بنظرية تكاد تنطبق حرفيا على الواقع التاريخي الإسلامي حينما يميز بين الأمة (La communauté) والمجتمع (La société) فالأولى تجسم ما يسميه الإرادة العُضْوِية أي الإرادة الطبيعية، التلقائية التي تلتقي فيها كل العناصر النفسية والتي نجد أثرها في الأرياف والقرى والأوساط الشعبية، بوجه عام، أما الثانية فهي تمثل إرادة التفكير، وهو ما يجعلها اصطناعية وسطحية[22]، وهذا ما تقودنا إليه، أيضا نظرية العالم الاجتماعي الفرنسي «موس» عن المجتمع الشمولي، وكذلك التحليلات التي قدمها «جورفيتش» عن ما سماه «سوسيولوجية الأعماق»، فهو يقول، مثلا : «إن المجتمعات الشمولية هي أوسع الظواهر الاجتماعية الكلية وأضخمها وأغناها مضمونا وتأثيرا على أي واقع اجتماعي، فالمجتمعات الشمولية تتجاوز بثقلها وسلطاتها ليس فقط التجمعات الوظيفية، والطبقات الاجتماعية بل كذلك هرمياتها المتنازعة»[23].

الواقع أننا ندخل هنا في موضوع شيق بأبحاثه ومناقشاته ونظرياته المختلفة ونحن لا ندعي أننا طرقناه كما يجب، وإنما كان يهمنا أن نبرز حقيقة تاريخية، وهي أن البنيات السياسية ليس لها، في بعض الحالات، من الكثافة والعمق، ما يجعلها تفسر واقع المجتمع في كل أبعاده وتطوراته وهذا ما نلمسه، بدلائل كثيرة، عندما نحاول أن ندرس تاريخ الإسلام بتعمق، وليس المراد أن نأخذ بهاته النظرية أو تلك التي برزت في بيئة أوربية لها معطياتها الخاصة، ولكن أن ننطلق من تلك النظريات المختلفة، في نطاق دراسة للتاريخ المقارن، حتى نخرج بنظرية صالحة لتفسير تاريخ الإسلام.

ولا يسعني هنا إلا أن أذكر، بنوع من التقدير، بعض النظريات التي تعتبر فعالية التاريخ ككل في تكوين الأمم وتطورها وتوجيهها الحضاري، دون الإلحاح على جانب ونسيان الجوانب الأخرى، حقا، إن الاقتصاد لعب دورا أساسيا في تاريخ العرب وحضارتهم، ومازلنا في حاجة إلى دراسات ودراسات تتصل بهذا

---

(21) رسالة ك. ماركس إلى ب. ارمانكوف.

(22) F. Tônnies : **communauté et société**.

(23) G. Gurvitch : **Vocation actuelle de la Sociologie** 1/443.

الموضوع، ولكن هنالك عوامل أخرى لا يسوغ لنا أن نهملها لأنها تفسر ظواهر أساسية في تاريخهم مثل الدين واللغة والثقافة والأصالة، بمعناها العلمي، والعلاقات مع الخارج والجغرافية الخ،،

وقد سبق لي أن بحثت جانب الاصالة كأساس لتكوين الشخصية القومية والثقافة القومية، مبررا بالخصوص، أن الأصالة ليست ارتباطا بالماضي، كما يحاول أن يؤولها بعض الباحثين، بل إنها تعبر عن الإرادة في المحافظة على الحرية الذاتية وإنقاذها من الذوبان في المؤثرات الخارجية ومن الوقوع في مهاوي الاستلاب، فهي في مفهومها الصحيح، لا تتنافى مع فكرة التقدم في أبعد مداها[24]، ولطالما تحدث الباحثون الأجانب عن «الأصالة العربية» وبالأخص «جاك بيرك»، وأنها في أعينهم مزيج من وفاء للتاريخ والتقاليد ورفض للخضوع والاستسلام وتفضيل للخيال على الواقع، ذلك الخيال الذي يجعلهم يحتفظون بآبائهم وأنفسهم ويتجاهلون واقع التخلف الذي مازالوا يعيشون فيه موقفا سلبيا، ولكنه مع ذلك يعبر عن همة وطموح وهو الذي ربط ويربط العرب بعضهم إلى بعض مهما تباينت أقطارهم واختلفت مذاهبهم[25].

وقد ذهب أنور عبد الملك في كتابه الجدلية الاجتماعية وفي مقال له نشر بمجلة «قضايا عربية» إلى أن النهضة الحضارية ترتبط بإطارات تاريخية ثلاث هي الحضارة والمنطقة الثقافية والأمة، فالعالم العربي جزء من الدائرة الحضارية ــ الثقافية الإسلامية التي تتكون من العالم العربي وامتداده في افريقيا.

كما أن العالم العربي من جهة أخرى، يكون المركز الحركي الأول بهذه الدائرة الحضارية، الثقافية الاسلامية وهو أيضا يكون النقيض التاريخي والعصري لعملية التناقض الجدلي بين التحرك الغربي وتحرك الشرق الناهض لن نتعرض الآن لاستنتاجات أنور عبد الملك بالنسبة للمستقبل ولفكرة النهضة[26] وانما سنقف

---

(24) م. زنيبر : «مفهوم الأصالة في ثقافتنا القومية» مجلة **أقلام** : أعداد 2 ــ 3 ــ 4 ــ 5 ــ 6 ــ 7 من يونيو 1972 إلى دجنبر 1973.

(25) J. Berque : **Les Arabes d'hier à demain, L'Orient second** ...

(26) انور عبد الملك : «النهضة والحضارة» مجلة **قضايا عربية**، عدد 1 نيسان 1974. ينظر كتابه المنشور باللغة الفرنسية. **La dialectique sociale,** Editions du Seuil.

عند معناها التاريخي، إنها تقدم لنا أرضية عملية صحيحة مدعمة بحجج متعددة، فالعالم العربي يكون جزءا من حضارة لها ملامحها الخاصة، وهو في نفس الوقت يكون منطقة ثقافية ويتطلع إلى أن يكون تشكيلة قومية موحدة فإذا أضفنا إلى هذا أنه تعرض شرقا وغربا لنفس المواجهات والصراعات التاريخية فهمنا كيف أنه نحا نحو الوحدة في مواقفه الأساسية.

وهذه الوحدة هي التي تفسر في اعتقادي، ذلك التواكب الواضح بين تاريخ المشرق والمغرب العربيين في طوري النهوض والانحطاط، والعوامل التي عملت على انحطاطه هي أنه بعد التجارب العديدة التي اجتاز منها في طور النهوض أخذ يفقد شيئا فشيئا حماس الاندفاعات الأولى التي كانت مرتكزة على نوع من الإيمان والثقة بالنفس وتسربت إليه أدواء خطيرة من تفشي الإقطاعية وفساد الحكم وتفوق الأعداء ويأس من الإصلاح ومع ذلك، فقد احتفظ هذا المجتمع بوحدته حتى في المواقف السلبية التي عرف بها في حالته المتدهورة من جموده وانطوائه على نفسه ورفضه الاتصال بالعالم الخارجي.

ولكن الانحطاط يدل على ازمة داخلية في المجتمع تعني أنه لم يعد قادرا على الاستمرار في البقاء مادام على صورته الحالية، وتعني، بالتالي أنه لابد له من ثورة عميقة تخرج به إلى صورة جديدة تتغير فيها كثير من الأسس البالية المنهارة التي كان يرتكز عليها فيما سبق وتأتي بفكرة جديدة تتحمس لها كل النفوس، إلا أن الشعوب العربية كانت قد وصلت درجة من اليأس والاتكالية جعلت من المتعذر عليها أن تفكر في ثورة إصلاحية شاملة من تلقاء نفسها ولا أن تجد بين مفكريها ورجالها من يقودها في طريق اليقظة والتحرك الفعال بل كان لابد لها من أن تصطدم مع الاستعمار الاجنبي لتدرك ثمن الحرية وتستيقظ من غفلتها، وتحاول أن تتدارك القرون الضائعة.

هذا الاصطدام مع الغرب الاستعماري وما فتح عنه من ردود فعل وطنية وما تولد عنه من تحول في الرؤيا والتفكير هو الذي اعتدنا أن نسميه عصر الانبعاث.

طور الانبعاث :

إن هذا الانبعاث لا يشبه في شيء النهضة الأوربية، لأنه انبعاث وقع وسط الدموع والدم بسبب تسلط الاستعمار على الاقطار العربية، فهو انبعاث لم ينطلق

من موقف قوة وإنما من موقف صراع ودفاع عن النفس، ولذلك فقد كان انبعاثا في النفوس والعقول قبل أن يكون انبعاثا حقيقيا في الأشياء، فالثورة الكاملة الشاملة، الكفيلة ببعث الحماس وإبراز الطاقات الخلاقة لم تحدث، وإنما الذي حل محلها هو اليقظة التدريجية والوعي بالأهداف والعراقيل ونحن اليوم أمام بلاد عربية لم تعرف الاستعمار، مثل اليمن، وأخرى كثيرة عرفته عن كثب، والملاحظ هو أن الوعي بلغ أعلى مستواه في البلاد التي كان عليها أن تواجه الاستعمار، ولا يمكن لأي نهضة أن تتحقق دون وعي شامل وجرأة على رؤية الواقع وتحليله من كل الجوانب.

وفي هذه المرحلة، أيضا يتراءى لنا التواكب واضحا بين المشرق والمغرب، سيما وأننا نجد في هذا التاريخ القريب منا ما يكفي من المصادر والوثائق والشهادات الحية فنحن إذا أردنا أن نرسم لوحة عن حالة العالم العربي في بداية القرن التاسع عشر، سنجد نفس السمات في المشرق والمغرب وهي التي تلخص في كلمة «انحطاط» المحللة آنفا، لكن اليقظة التي نشأت مع الصراع ضد الاستعمار أثناء القرن التاسع عشر أحدثت تطورات مهمة في الفكر العربي، كان أبرزها ظهور فكرة القومية العربية.

وقد رأينا آنفا كيف أن مفهوم الأمة الإسلامية خلال الأطوار السابقة كان هو المحرك الأساسي للمجتمع العربي الإسلامي بحيث كان يغطي كل التجزئات السياسية وكُلَّ القوميات، ويربط بين سائر الأقطار الاسلامية بنفس التيارات الفكرية والروحية، لكن فكرة الأمة الإسلامية في أواخر عصر الانحطاط تعرضت لأزمات وانحرافات كثيرة، فقد استغلتها الدولة العثمانية لتكون بها إمبراطوريتها الكبيرة التي جعلت فيها النفوذ الأكبر للعنصر التركي بينما فرضت على العرب وضعية الشعوب الخاضعة، كما أن «إيران» سارت في اتجاه قومي واضح منذ قيام الدولة الصفوية، فلما استيقظت الشعوب العربية ونشدت حريتها، وجدت نفسها، أمام هذه المعطيات التاريخية الجديدة، منساقة هي الأخرى في طريق القومية، ولاشك أن تيار القوميات الذي طغى بأوربا أثناء القرن التاسع عشر كان له أثره على تكوين الاتجاه القومي عند العرب.

وعلى أي، فان المطالبة بالحرية كان لابد وأن تجد صياغتها في تيار القومية، فقد شعر العرب أنهم استضعفوا وأخضعوا كعرب، ومن ثم جاء النداء بشعار

العروبة كسلاح فكري وروحي لمكافحة كل أنواع التسلط والاستعمار التي انطبع بها تاريخهم المعاصر. فالتطور الأساسي الذي اتسم به طور الانبعاث هو هذا التحول من مفهوم الأمة الإسلامية إلى مفهوم الأمة العربية وفي هذا الإطار الجديد، أصبحت الأمة العربية تكون من وراء الدول والحكومات مجتمعا شموليا واحدا، كما كان الشأن من قبل بالنسبة للأمة الاسلامية، ولا أدل على ذلك من قضية فلسطين حيث تجد الشعور العام بالتضامن مع شعب فلسطين واحدا لدى سائر الشعوب العربية، مهما كانت المواقف الرسمية هنا أو هناك.

ولكن فكرة القومية العربية ينحصر معناها في تحديد العلاقات مع الغير ومكافحة الاستعمار، بل إن لها مضمونا أساسيا يعني الشعوب العربية في حياتها الداخلية، إنها تستهدف، اولا، تحقيق النهضة العربية التي كانت هي فكرة الانطلاقة الأولى عند بداية الانبعاث في القرن التاسع عشر، وقد تعرضت هاته النهضة، كما هو معلوم، لتشويش الاستعمار وعراقيله، ولكن مازال موضوعها مطروحا أمام الشعوب العربية، وإن تغيرت مقاييسها تبعا للتطور العالمي، كما تستهدف تحرير المواطن العربي من كل العبوديات والتبعيات، وفتح آفاق جديدة أمامه سواء على صعيد الحياة الفردية أو الحياة الجماعية، إنها تعني بناء أمة قوية من الداخل بالالتفاف العام حول أهداف ومبادئ، عن رضى واقتناع جماعي وهنا أيضا تتجاوب الأفكار بين جناحي العالم العربي، كما تعكس ذلك كل المؤتمرات واللقاءات الجماعية المبنية على حوار صريح.

وهكذا فنحن إذا حللنا المشاكل التاريخية التي أبرزها طور الانبعاث سواء في المشرق أو في المغرب، نجد التواكب واضحا تماما ويكفي أن ننظر إلى مطالب أي شعب في المشرق لنجدها تعبر عن مطالب أي شعب في المغرب، ولنذكر منها على سبيل المثال لا الحصر :

— الرغبة في التحرر الكامل من سيطرة الاستعمار بكل أشكاله.

— الرغبة في إقامة ديموقراطية سياسية واجتماعية.

— الرغبة في الإصلاح الزراعي.

— الرغبة في التصنيع... الخ.

الدولة الإدريسية

تعددت في السنوات الأخيرة البحوث عن الدولة المغربية، عن نشأتها، عن نمطها، عن قاعدتها الأرضية والبشرية، عن دورها وعن الصنف الذي تدخل فيه، حسب النظريات الحديثة. وهو اهتمام جدير بكل تنويه، لا سيما إذا علمنا أن الموضوع لم يحظ بأي التفات جاد ومجدد منذ ابن خلدون. صحيح أن هنالك مؤلفين انكبوا على موضوع الإمامة والخلافة، لكن لا ليبحثوا فيها بحثا حرا كما فعل ابن خلدون، وإنما ليرددوا ما هو معروف عند الماوردي وغيره من المؤلفين في السياسة الشرعية.

إلا أن تناول هذا الموضوع، لكي يصل إلى الهدف المنشود يجب أن يجتنب الشطط والتسرع وأن لا يتعسف في استعمال القياس والمقارنة، فالدولة المغربية لم تنشأ كما نشأت الدولة عند اليونان أو عند الرومان أو عند الجرمان وغيرهم من شعوب أروبا التي انصبت عليها الأبحاث بكثرة هائلة والتي كثيرا ما يتخذ منها بعض المؤلفين عندنا مرجعا يستندون إليه. بل إنها نشأت في ظروف خاصة بها لا يمكن التعرف عليها إلا بمراجعة تاريخية دقيقة ومتأنية.

* * *

والعامل الأول في نشأتها ـــ وهذا على ما أعتقد واقع تاريخي لا ينازع فيه منازع ـــ هو دخول الإسلام إلى المغرب. لقد بدأت فكرة الدولة، أول ما بدأت، على شكل الولاية التي استحدثها الأمويون لإدارة الأقاليم العديدة التي أصبحت تضمها المملكة الإسلامية الواسعة الأطراف. والولاية في ذلك العهد، الذي لم تكن فيه وسائل الاتصال والمراقبة متوفرة وسهلة، كانت بمثابة إمارة مستقلة. وكان الوالي، الذي ربما حمل لقب الأمير، يتمتع بثقة الخليفة وينال منه كامل التفويض. والذي كان يضمن تبعية الأول للثاني وولاءه له هو سلطة الإسلام المعنوية على عموم المسلمين، فلم يكن يعقل ولا يقبل أن يخرج الوالي عن طاعة الخليفة، فموسى

ابن نصير، برغم ما ناله من سطوة ومجد، لم يتردد في التخلي عن منصبه حينما غضب عليه الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك وأمره بالعودة إلى دمشق حيث نزل به أسوأ العقاب.

فالمغرب استأنس بفكرة الدولة عن طريق أولئك الولاة الذين كان أولهم هو موسى بن نصير. فماهي مظاهر ذلك الاستئناس ؟

ـ التوحيد السياسي المتجلى في الخضوع لسلطة واحدة. فالوالي لم يكن ينظر إلى القبائل بقدر ما كان ينظر إلى البقعة الأرضية التي تنسحب عليها سلطته والتي يقرر فيها نفس الأحكام ويجرى فيها نفس القواعد والإجراءات الإدارية.

ـ التمييز بين دار الإسلام ودار الحرب. وهذا مفهوم سياسي كان على درجة كبيرة من الأهمية في تلك الخطوات الأولى نحو إنشاء الدولة، فهو يشعر الخاضعين بامتيازهم وبشرف انتمائهم، فيخولهم حقوق المواطنة الإسلامية ويفسح لها المجال للتجند في مشروع الفتوح الإسلامية. وهذا ما حصل بالضبط، بالنسبة لبرابرة المغرب حينما نودي عليهم للمشاركة في فتح إسبانيا، فلبوا النداء بحماس وشجاعة.

ـ التعبير عن الخضوع والولاء عن طريق الجبايات وغيرها من الفروض العامة، بحيث يشعر الفرد أن هنالك رابطة قوية تربطه بجهاز منزه وعال هو الدولة.

ـ الإسلام كعقيدة وشريعة أعاد تشكيل العقليات السائدة وأحدث فيها تحولات جذرية واتجه بها إلى التوحيد الفكري وإلى إيجاد تطلعات جماعية.

لكن الولاة لم يستطيعوا، كما هو معلوم، المحافظة على المثل الأعلى الإسلامي وصدرت منهم انحرافات وتعسفات أدت بالبربر إلى التذمر والتشكي. ولا أدل على رغبتهم في الاستمرار على الولاء والطاعة من كونهم حاولوا في مساعيهم الأولى أن يتجاوزوا سلطة الوالي ليعرضوا قضيتهم على الخليفة ذاته. وقد أوردت المصادر أحداثا تدل على أن ثورة البربر لم تكن قضية عرقية أو رغبة في بث فوضى وسلوك طريق العصيان، وإنما هي ثورة من أجل الدفاع عن حقوقهم وكرامتهم، طبقا لما استقوه من تعاليم الإسلام، أي أنهم كانوا في الواقع كانوا يسعون إلى أن تكون الدولة الحاكمة لهم دولة القانون والنظام.

فمن الشهادات التي نقلها الطبري عن رواة معاصرين أن أهل المغرب، منذ فتحت بلادهم «مازالوا من أسمع أهل البلدان وأطوعهم إلى زمان هشام بن عبد

الملك، أحسن أمة إسلاما وطاعة». وأن خروجهم عن الطاعة فيما بعد إنما نشأ عن تأثير أهل الفرق عليهم، أي تأثير الخوارج، على الخصوص، الذين وردوا إلى المغرب من العراق لينشروا دعوتهم في الأقاليم البعيدة، و لم يستمع البرابرة لأول وهلة للخروج عن الطاعة والثورة على الخلافة، بل اعترضوا على الدعاة القادمين إليهم بقولهم : «إنا لا نخالف الأئمة بما تجني العمال، ولا نحمل ذلك عليهم» فقال لهم الدعاة : «إنما يعمل هؤلاء بأمر أولئك». قالوا لهم : «لا نقبل ذلك حتى نبورهم» أي حتى نجربهم.

وحينئذ تألف وفد صغير من رجال البربر على رأسهم ميسرة الذي سيظلمه المؤرخون حين نعتوه بالحقير، مع أن سلوكه كان منطقيا ومتماشيا مع الشريعة. وصل الوفد الذي كان يتألف من بضعة عشر رجلا إلى الشام وطلب مقابلة الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك، لكنه لم يستقبلهم، فجاءوا آنذاك إلى أحد المقربين منه، كاتبه الأبرش الكلبي فخاطبوه بقولهم : «أبلغ أمير المؤمنين أن أميرنا يغزو بنا وبجنده، فإذا أصاب، نفلهم دوننا وقال : هم أحق به. فقلنا : هو أخلص لجهادنا، لأنا لا نأخذ منه شيئا، إن كان لنا، فهم منه في حل. وإن لم يكن لنا لم نرده. وقالوا : إذا حاصرنا مدينة، قال : تقدموا وأخر جنده، فقلنا : تقدموا، فإنه ازدياد في الجهاد. ومثلكم كفى إخوانه، فوقيناهم بأنفسنا وكفيناهم، ثم إنهم عمدوا إلى ماشيتنا، فجعلوا يبقرونها على السخال يطلبون الفراء البيض لأمير المؤمنين. فيقتلون ألف شاة في جلد، فقلنا : ما أيسر هذا لأمير المؤمنين. فاحتملنا ذلك وخليناهم وذلك. ثم إنهم سامونا أن يأخذوا كل جميلة من بناتنا. فقلنا : لم نجد هذا في كتاب ولا سنة، ونحن مسلمون، فأحببنا أن نعلم : أعن رأي أمير المؤمنين ذلك أم لا ؟ قال : نفعل».

لكن طال انتظارهم دون الحصول على جواب واضطروا للعودة إلى بلادهم لنفاد نفقاتهم. فتركوا أسماءهم وأنسابهم في ديوان الخليفة قبل أن يأخذوا طريق الإياب. والواقع أنهم عادوا يائسين وكان ذلك سببا في ثورتهم.

إننا حين نتأمل هذه القصة التي نقلناها عن الطبري ونحلل كلام الوفد، نصل إلى نتيجة تخالف، تماما، ما ذهب إليه بعض المؤرخين الأجانب، وحتى بعض المؤرخين المغاربة حينما حاولوا أن يفسروا ثورة الخوارج بالفوضوية البربرية أو

بالعصبية العرقية أو برفض سلطة الخلافة الشرقية. بل إن نية الوفد الأولى كانت هي السعي للبقاء على الولاء للخلافة وتنزيه الخليفة، أمير المؤمنين، عن الموافقة على بعض الأعمال الشنيعة التي كان يرتكبها العمال، لكن ولاءهم، كما هو متضح من النص، كان مرهونا بقيام الخلافة على الشرع، فهم يبحثون، كما نقول اليوم، عن دولة القانون. ومسعاهم ذلك يمكن أن يدمج في تاريخ الكفاح من أجل حقوق الإنسان.

وربما أثير الشك حول هاته القصة، ولكن، لدينا مايدعمها في المصادر. فهنالك، أولا، السياسة العامة التي اتبعها الأمويون منذ البداية والتي كانت تمنح الأولوية للعرب على غيرهم من أبناء الشعوب المفتوحة. بحيث نشأت قضية الموالي التي شرقت وغربت وكانت من أعوص القضايا في المجتمع الأموي، فتحت الباب لجملة من المغامرين السياسيين مثل المختار بن أبي عبيد الثقفي، الذي كانت لهم حجة قوية في الاستناد إلى مبدإ المساواة الذي نادى به الإسلام ونبذ عصبية الجاهلية. وتفاقمت المشكلة بتكاثر الموالي الذين دخلوا إلى الإسلام وبالمزيد من اطلاعهم على تعاليم الدين الحنيف ووعيهم بالحيف المسلط عليهم. بحيث إن شكوى المغاربة لم يكن بدعا، بل هو داخل في التذمر العام الصادر عن المسلمين من الموالي شرقا وغربا.

وهناك، ثانيا، السياسة الجديدة التي انتهجها عمر بن عبد العزيز ليصحح سلوك الدولة ويعيده إلى النسق الإسلامي الموثق. ومن خلال مراسلاته وتصريحاته نلمس خطورة التعسف التي وصلت إليها تصرفات الولاة والعمال في الأقاليم إزاء الموالي. فهو الذي لم يتردد، مثلا، في عزل أحد الولاة الممتازين الذين اختارهم بنفسه عن إقليم خراسان ونعني به الجراح بن عبد الله الحكمي لأنه تلكأ في السير على منهج العدل تجاه الموالي المستند إلى المبدأ القرآني : ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾. وهو الذي يقول في كتابه إلى أهل الحج : «أنا معول كل مظلوم. ألا وأي عامل من عمالي رغب عن الحق و لم يعمل بالكتاب والسنة، فلا طاعة له عليكم. وقد صيرت أمره إليكم حتى يراجع الحق وهو ذميم. ألا وإنه لا دولة بين أغنيائكم، ولا أثرة على فقرائكم في شيء من فيئكم...».

لكن عهد عمر بن عبد العزيز لم يدم أزيد من سنتين ونصف، بحيث إنه لم يستطع إتمام برنامج الإصلاح والتصحيح الذي أتى به بل إن الخلفاء الذين جاءوا

بعده تراجعوا عن خطته وتجاهلوا التعاليم والتدابير التي أقرها في سبيل تحقيق العدالة الاجتماعية. لكن عمله لم يكن سحابة صيف بل ظل شهادة ونموذجا.

يتضح مما سبق أن الشغل الشاغل بالنسبة للشعوب التي دخلت إلى الإسلام شرقا وغربا كان هو الحصول على دولة الشرع. وهو تطلع يتماشى مع منطق التاريخ لأن إقبالها على الإسلام كان من أول يوم بدافع تقديرها لما يدعو إليه من عدل ومساواة، لكن قد تكون المبادئ، في جهة، وتكون السياسة المتبعة في جهة أخرى. وهو ما حدث، بالضبط بعد انتهاء دولة الخلفاء الراشدين وقيام الدولة الأموية.

رحب المغاربة، إذن، بقيام الدولة الإسلامية في بلادهم، ولو على يد الولاة الإقليميين، لكنهم رفضوا الظلم والإهانة حينما انحرف الولاة وعاملوهم بسوء. ولئن نفضوا أيديهم من الخلافة الأموية، حينما يئسوا منها، فإن مثال الدولة الإسلامية الصالحة ظل ثابتا في أذهانهم وظلوا يتطلعون إلى تحقيقه، بصورة أو بأخرى. لما حل بأرضهم دعاة المذهب الخارجي وخاطبوهم بمنطقهم البسيط والواضح المغالي في الديموقراطية، المتشدد في تحديد المسؤوليات والواجبات، لبوا الدعوة بصدق وحسن نية. وهكذا نشأت دولة بني رستم بتاهرت ودولة بني مدرار بسجلماسة. فالأولى إباضية والثانية صفرية. ولم تتسما كلاهما بالعنف والتعصب الذي عرفت به حركة الخوارج في المشرق بل انسجمتا مع غيرهما من الدول التي نشأت بالمنطقة كالأدارسة والأغالبة وعرفتا بالتسامح والتفتح.

ومع ذلك، فالخوارج لم يستطيعوا أن يجلبوا نحوهم عطف عامة المسلمين، بل ظلوا يمثلون حركة أقلية، حركة ظل يعوزها دائما السند من كبار العلماء والفقهاء الذين ظلوا ينظرون إليها شزرا كمذهب منحرف عن السنة الصحيحة. فالخوارج لم يستطيعوا أن يحققوا حولهم الإجماع في أي مكان من العالم الإسلامي، بل ظلوا يعتبرون كفوضويين وكحركة متأثرة بتقاليد البداوة العربية الرافضة لأي سلطة عليا. ولعل موقفهم من علي بن أبي طالب في معركة صفين وبعدها نفر معظم المسلمين منهم وحكم عليهم بأن يصبحوا حركة هامشية.

لذلك، فإن الثورة الخارجية بالمغرب وما نشأ عنها من محاولات لم تشف غليل المغاربة ولم تسد الفراغ الذي بدأوا يشعرون به عند انفصالهم عن دولة الخلافة في المشرق. والانطباع العام الذي يبقى لنا من قراءة المصادر هو تطلعهم إلى إيجاد دولة مغربية مستقلة تتوفر فيها كل الشروط التي توفرت للدولتين الأموية

والعباسية، أي أن تكون دولة متماشية مع رغبة عامة المسلمين وشعورهم أي ما ينطبق على مفهوم السنة والجماعة... ولا ننسى أن المغاربة احتكوا آنذاك بمذاهب أخرى من غير المذهب الخارجي، إذ نجد من بينهم من ينتسب إلى الاعتزال، مثلا. وإذا كانت المصادر تشح علينا بأخبار وجود المذاهب في المغرب، فنحن نعلم أن عددا من الفرق كان للحصول على الأنصار والمؤيدين. مما يجعلنا نفترض بكثير من اليقين أن المغاربة استقبلوا آنذاك عددا من الدعاة واستمعوا إليهم واحتكوا بأفكارهم.

لكن العقلية المغربية أو المزاج المغربي، كما برهن على ذلك التاريخ في فترات مختلفة، يستنكف عن كل ما هو منحرف عن الجادة التي تسلكها الجماعة الإسلامية، فيحرص دائما على البقاء فيها. يكفي أن نشير، على سبيل المثال، إلى ما حصل للمذهب التومرتي من انقراض سريع ونسيان تام، برغم ما بذل في سبيله من وسائل جبارة لنشره وترسيخه في العقول والقلوب. المزاج المغربي مزاج كلاسيكي يميل إلى النماذج الأصيلة المسلم بها حتى إن نحا إلى التطور والتجديد. إنه يرفض المغامرة ويتسلح بالتبصر والاحتراز.

لذلك، فإن هذا العصر الأول الذي جاء بعد الفتح والذي امتد إلى ما يقارب ثمانين سنة والذي كان عصر الولاة والثورة الخارجية انتهى بتطلع المغاربة الذين بلغتهم الدعوة الإسلامية وتشبعوا بتعاليمها وجربوا حكم الخلافة والمحاولات الخارجية، إلى إيجاد دولة إسلامية أصيلة في بلادهم.

وهي الفرصة الذهبية التي صادفها إدريس وهو يخترق أرض المغرب مع مولاه راشد، فارا من نقمة العباسيين، وباحثا في نفس الوقت عن الوسيلة التي تسمح له بالانتقام من خصومه ومواجهتهم في ميدان السياسة، لاشك أن الرجل كان ذكيا. فهو الذي تمكن من بين إخوته، وعددهم ستة، من تأسيس دولة كان لها ذكر واستمرار في بلاد بعيدة عن مسقط رأسه بالحجاز، لم تكن له صلة بأهلها. ولاشك أنه كان ذا معنوية رفيعة وشجاعة نادرة حيث لم ييأس من الدفاع عن قضية العلويين التي كم أريق فيها من دماء وقتل من أشراف ولم يتردد في الإقدام على مغامرة كبيرة محفوفة بالأخطار مهددة بالفشل في كل وقت.

ولاشك أن المغاربة رأوا آنذاك في هذا الرجل الذي ينتسب لآل البيت ويحمل

نفحة الشرف خير من يزكي مشروع تأسيس دولة مغربية صميمة. ومن المعلوم أن المغاربة متشبثون بخصوصيتهم غيورون على استقلالهم، متحفظون كثيرا إزاء الأجنبي الطارئ، لا سيما وقد كانوا في ذلك الوقت لا يعرفون إلا لغتهم البربرية، ويقل بينهم من يتكلم العربية. فنجاح إدريس الطريد الشريد الوحيد يظهر، لأول وهلة، كحدث من قبيل البطولات النادرة والمعجزات المثيرة.

لكنه في الواقع حدث يمكن تفسيره وفهمه بالظروف والملابسات التي أحاطت بتأسيس الدولة الإدريسية. إن بيعة إدريس بن عبد الله لم تأت كحادث اعتباطي أو كمصادفة لم يسبقها تهيىء. بل إننا نرى إدريس، أول ما وطئت قدمه أرض المغرب يتجه إلى طنجة، التي يتحدث عنها المؤرخون كحاضرة المغرب، وكانت إقامته بها مرحلة ضرورية ليتعرف على البلاد ويجس نبض سكانها، على المستوى السياسي، وقد تطلب ذلك سنتين حسبما نستخلصه من المصادر.

فنحن حينما نقرأ السطور وما بين السطور القليلة في المصادر نخرج بالخلاصة التالية : لقد سعى إدريس ليتصل بزعماء القبائل الكبرى، وكانت القبائل آنذاك بعصبيتها وعدد أفرادها هي كل شيء في المغرب. فالمدن، برغم وجودها لم تكن قادرة على أن تكون القوة السياسية الفاصلة في المغرب. بل القوة السياسية كانت توجد، معنويا وماديا لدى القبائل. وتمكن إدريس من ربط الصلة مع أحد رجالها هو إسحاق بن محمد بن عبد الحميد الأوربي، زعيم قبيلة أوربة التي يصفها روض القرطاس بأنها «كانت في ذلك الوقت أعظم قبائل المغرب وأكثرها عددا وأشدها قوة وبأسا وأحدها شوكة» وهي القبيلة التي كان أحد زعمائها هو كسيلة الذي قتل عقبة بن نافع في خبر مشهور. فأقدميتها في الإسلام مسلم بها، ونسب إسحاق المذكور آنفا يدل على ذلك.

اختار إدريس، إذن، إحدى القبائل المرموقة بالمغرب ليتصل بزعيمها ويعرفه بنفسه ونسبه ويخبره بمشروعه السياسي الهادف إلى تأسيس دولة بمساعدة أهل البلاد، تكون مطابقة لما ورد من مبادئ وتعاليم في الكتاب والسنة في هذا الشأن، متحاشية عن الانحرافات التي سارت فيها الدولة العباسية باسم الهاشميين. وصادف هذا الخطاب استحسانا وتحبيذا من مخاطبه ثم من المغاربة الذين تراكمت في نفوسهم مآخذ على الخلافة القائمة في الشرق.

هكذا سار المشروع نحو الإنجاز في مراحل متلاحقة، فاختار إسحاق الأوربي شهر رمضان، الذي له منزلة خاصة في نفوس المسلمين، ليجمع أبناء قبيلته ويطلعهم على ما دار من حديث بينه وبين إدريس، وليبين لهم الهدف الذي جاء من أجله إلى المغرب. ولعل أهمّ عنصر كان له الوزن الكبير في أعين المجتمعين هونسب إدريس، فهو يتميز بانتسابه الصريح إلى سيدنا محمد ﷺ، وفي طبيعة المغاربة وفي تقاليدهم تقدير الأنساب، فبرغم أنفتهم ونزوعهم إلى الحرية، يحتفظون في أنفسهم باعتبار كبير للأصول والأنساب ويميزون «ابن الخيمة الكبيرة» حسب تعبيرهم الدارج عن غيره.

ثم كيف يتم لهم مواجهة الضغوط العسكرية الآتية من جهة العباسيين على يد ولاتهم بأفريقية إذا لم يبادروا إلى تأسيس دولة يكون رئيسها من بيت يبز العباسيين من حيث الشرف والأحقية بالإمامة ؟ فاختيارهم، إن كان، من جهة يراعي النسب ويدل على نخوة وغيرة على ما أصاب الأسرة العلوية من محن ومآس، فإنه من جهة أخرى، يبين أنهم كانت لهم نظرة سياسية خطيرة وذات بعد مصيري. إن قبولهم لعرض إدريس معناه إقامة دولة ذات وزن تجاه العباسيين بالمشرق وتجاه الأمويين بالأندلس، ومعناه، بالتالي، رفض أي تبعية واختيار التمسك بالاستقلال، وهكذا طبع المغرب الأقصى تاريخه الإسلامي منذ أول يوم باختيار لم يحد عنه، ألا وهو التمسك بالاستقلال وكانت الدولة الإدريسية أول من ضرب المثل.

كانت أوربة، إذن، أول من صادق على بيعة إدريس كإمام للدولة التي مازالت في طور المشروع. لكن أعيان القبيلة اعتبروا، ولاشك، أن الاقتصار على قبيلة واحدة لا يمكن أن يضمن بلوغ الهدف. ولعل إدريس كان، هو أيضاً، يحمل نفس الشعور ويحرص على أن يكون جمع من القبائل المختلفة تلتف حوله وتسانده. لذلك، كانت الخطوة الثانية هي ضم عدد من القبائل المعروفة لتكون، هي الأخرى، في جانبه، وقد ذكر روض القرطاس تسلسل الأحداث مبينا أن «أول من بايعه قبائل أوربة... ثم بعد ذلك أتته قبائل زناتة وأصناف قبائل البربر من أهل المغرب منهم زواغة وزواوة ولماية وسدراته وغياثة ونفزة ومكناسة وغمارة».

يتضح من كل ذلك أن دولة الأدارسة لم تنشأ على أساس إرادة قبيلة واحدة، كما كان الشأن، مثلاً، بالنسبة للدولة المدرارية التي ارتكزت على العصبية المكناسية،

بل إنها انبنت على قاعدة بشرية واسعة فيها قبائل متعددة وأقاليم مختلفة، بحيث إن إدريس سار على الخط الإسلامي المناهض للعرقية والعصبية والمرتكز على تعارف الشعوب والقبائل وخلق وحدة تؤلف بين سائر المؤمنين على أساس المساواة والإخاء في العقيدة.

لكن إدريس ومن حوله من المستشارين لم يعتبروا القاعدة البشرية وحدها، بل فكروا، أيضاً، في القاعدة الجغرافية، فاتجهوا إلى أحسن منطقة في المغرب موقعا وأخصبها وأكثرها موارد وأقدرها على الإشعاع في كل الاتجاهات، أي المنطقة التي تقع في حوض سبو وما يحيط بها إلى السهول الغربية. فهي منطقة استقرار وزراعة وثروة، أي إنها توفر عوامل التوازن الاقتصادي والبشري الضروري لضمان القوة والاستمرار للدولة الناشئة. فيمكنها أن تسعى لتوسيع نفوذها في جهات أخرى من المغرب، وهو ما حصل، بالفعل، حيث إننا نجد الأدارسة يصلون إلى تلمسان شرقا وإلى البحر المتوسط شمالا وإلى سوس جنوباً، كما تشهد على ذلك المصادر والمسكوكات النقدية التي ترجع إلى تلك العهود.

يبقى عنصر آخر أساسي ومهم يدخل في نشأة الدولة الإدريسية ونعني به البيعة الذي هو مفهوم إسلامي يرجع إلى عهد الرسول ﷺ، وينبني على تعاقد واضح بين المبايعين والمبايع له، فبيعة الرضوان، مثلاً، التي قرر فيها الرسول، عليه السلام، محاربة قريش إن صح النبأ الذي بلغه بمقتل عثمان، كانت فيها مبايعة من الجهتين : بايع الرسول أصحابه على الموت، كما بايعه أصحابه. وكذلك كانت بيعة الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين تنص على شروط والتزامات بين الطرفين. وكذلك كانت بيعة إدريس، التي لخصها روض القرطاس في هاته العبارة مشيراً إلى بيعة أوربة : «بايعوه على الإمارة والقيام بأمرهم وصلواتهم وغزوهم وأحكامهم» بيعة فيها تفويض للسلطة الدينية والدنيوية معاً، بما فيها التشريع والتنفيذ والقضاء.

والموضوع واسع إذا أردنا أن ندخل في تفاصيله، يمكننا أن نعود إلى النصوص الجديدة التي نشرها المرحوم علال الفاسي والتي تلقى أضواء أخرى على الظروف التي أحاطت بتأسيس الدولة الإدريسية.

وأهم ما يمكن أن نلاحظه في ختام هذا التحليل هو أن إدريس تجاوب مع

رغبة كانت كامنة في نفوس المغاربة، وهي رغبتهم في إيجاد دولة ونظام مستقر مقتبس من نموذج الخلافة الإسلامية. فضرب لهم مثلا لم يكن من الممكن التراجع عنه حتى في أحلك أوقات الأزمات، إذ أصبح السعي للمحافظة على وجود الدولة وتجديدها وتوحيدها شغلا شاغلا للمغاربة على مرِّ العصور. وذلك جانب أساسي في تاريخ المغرب يستحق دراسات ودراسات.

مراجع أساسية :

الطبري : **تاريخ الرسل والملوك**، دار المعارف، القاهرة.

ابن هشام : **السيرة النبوية**، القاهرة، 1936.

البكري : **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، مكتبة المثنى، بغداد.

ابن أبي زرع : **الأنيس المطرب**، الرباط، 1973.

ابن خلدون : **كتاب العبر**، بيروت، 1959.

عبد الوهاب بن منصور : **قبائل المغرب**، الرباط، 1968.

الوثائق : المجموعة الأولى، الرباط، 1976.

المناهل، عدد 11، الرباط، 1978.

الفصل الثاني

المرابطون
وجوه وآثار

المرابطون : حيوية الصحراء

حينما أسس **المرابطون** دولتهم في القرن الخامس الهجري أي الحادي عشر الميلادي، كان قد مضى على وجود الإسلام بالمغرب أزيد من ثلاثة قرون. وهي مدة كافية لرسوخ دعوته وتعاليمه في الأفكار. ولسنا نجد برهانا على ذلك أقوى من الصعود الكاسح والسريع الذي سار فيه **صنهاجة** الصحراء بقيادة المرابطين.

حيوية الإسلام :

إن أول ما يلفت النظر في المرابطين هو أنهم لم يحاولوا في أي وقت أن يفرضوا أنفسهم باسم عصبيتهم القبلية ولا باسم «قومية صنهاجية» ساعية إلى خلق إمبراطورية. كما أنهم لم يقدموا على حركتهم بدافع من خطة مدبرة هدفها الاستحواذ على الموارد الموجودة في أقاليم أغنى من وطنهم.

إنهم جاءوا قبل كل شيء باسم الإسلام وأراقوا دماءهم في سبيل الدفاع عنه، ومن تم تحلوا باسم **المرابطين** أي المؤمنين الذين ينقطعون للجهاد في مكان ينطلقون منه ويكون رباطا لهم. فبروزهم اللامع في ساحة التاريخ يفسر، إذن، بحركة دينية كان مسرحها في جوف الصحراء. وهذا على أي حال هو الاستنتاج الذي يخرج به كل من يقرأ بتعمق وتفهم المصادر التي روت ملحمتهم.

لكن هنالك محاولة يقوم بها، اليوم، بعض الباحثين من أجل ايجاد تفسير **اقتصادي** لوثبتهم التاريخية أي لتجريدها من دوافع النبل والإخلاص، وكأن القيم والمثل العليا لا دور لها في تحريك الشعوب. والحقيقة أن الأخذ بمثل هذا الرأي يدفع بالضرورة إلى اختيار منهاج الفرضيات المتراكمة والانسياق، في بعض الأحيان، وراء تأويلات مفتعلة مع إعطاء الأحداث أكثر من مدلولها.

وهذا لا يعني غياب العامل الاقتصادي كليا عن التحولات الكبرى التي اجتاز منها المجتمع المغربي عند قيام دولة المرابطين. وإنما المطلوب من المؤرخ هو أن يحدد بالضبط طبيعة حضور ذلك العامل ونوعية تدخله في الأحداث، على أساس علمي لا إيديولوجي. وسواء اعتبرنا التطور التاريخي في جملته أو حلّلناه في تفاصيله فلسنا

نخرج عن لمس هاته الحقيقة الجلية، وهي أن العامل الاقتصادي تحرك إما في خط موازٍ لعامل آخر أو على هامشه وهذا العامل تميز آنذاك بكونه تجمعت فيه «**دينامية التاريخ**»، ألا وهو العامل الديني.

وهكذا، تتراءى لنا الحركة المرابطية كإعادة للدعوة التي قام بها الرسول بنفسه، ولو كانت في صورة أكثر تواضعا وبساطة. فالمثال النبوي داخل بكل عمق في تكييفها.

ميلاد الحركة المرابطية :

لابد لنا من العودة إلى الوقائع إذا أردنا أن ندرك الوثبة المرابطية في حقيقتها الكاملة، وأوّل ما ظهر منها عزم رؤساء صنهاجة القاطنين وسط فيافي الصحراء على التشبع بتعاليم الدين الصميمة وتطهير عقيدتهم وعباداتهم من كل رواسب الوثنية القديمة والانحرافات الناشئة عن الجهل والأمية. فكان لقاؤهم المشهور مع العالم المغربي الكبير، **أبي عمران الفاسي** المستوطن بالقيروان، الذي لم يكتف بتزويدهم بنصائح نظرية، أو بإلقاء خطبة وعظية عليهم، بل تباحث معهم في خطة عمل قابلة للتنفيذ. وبفضل توصياته ووساطته، أمكنه أن يربط أوثق الصلات بينهم وبين علماء الجنوب المغربي الذين برهنوا على أنهم رجال يتقدون حيوية ونشاطا، مثل وجاج بن زلو اللمطي وبالخصوص عبد الله بن ياسين الجزولي. وفي مرحلة تالية، جاء عمل الجزولي هذا ودعوته، فكان يقتفي أثر الرسول ويستوحي من سيرته.

لبى عبد الله بن ياسين دعوة صنهاجة، فذهب إلى الصحراء ليكون أستاذا لهم وإماما. وما أن حط عصا التسيار بين ظهرانيهم حتى أخذهم بكثير من الصرامة والجد. وانطلق في عمله على أساس أن القوم الذين جاء لارشادهم وتعليمهم مازالوا بعيدين عن الإيمان الصحيح، وأن لابد من أن يعرض عليهم الإسلام حتى يدخلوا فيه دخولا جديدا، فتوجّه إليهم بدعوة صريحة واضحة لا لبس فيها ولا غموض، ولم يحاول أن يجاملهم ولا أن يتحبب إليهم. فما أسرع ما أثار استياء الكثير منهم، فوجد نفسه مضطرا لهجرهم صحبة زمرة قليلة من التلاميذ الأوفياء ! وذهب هو ورفاقه يبحثون عن مكان منزو في جهة من الصحراء يتخذون منه **رباطا** لهم. فكان هذا الرحيل بمثابة **هجرة** خوّلته الفرصة لتكوين **أقلية فعالة**

وتدريبها، وشحن أذهانها بالعلم، وجعلها قادرة على تحقيق المشاريع والأعمال الجليلة بفضل ما تسلحت به من إيمان. واستجابت الأقدار لتوقعاته وتخميناته إذ مكنت تلك النخبة التي سهر على تكوينها من أن تفرض نفسها على صنهاجة، لا بحد السلاح، ولكن بالإشعاع الفكري والروحي. وهكذا ارتفع وضع هذه الجماعة من المستوى البشري العادي إلى درجة عليا.

أصل الدولة المغربية :

إن الإقبال على دراسة الشريعة الإسلامية يقود حتما إلى إثارة موضوع إنشاء دولة إسلامية. فما أن انطلقت الدعوة الاسلامية حتى وجد الرسول نفسه يواجه هاته القضية ويبتكر لها الحل المعروف في كتب السيرة. وتكاد نفس الوضعية تتجدد مع الحركة المرابطية. فالإسلام، كدين عالمي، يستنكر العصبية والعنصرية والقومية والقبلية، ويدعو إلى تكوين أمة يلتقي فيها المؤمنون في إطار المساواة والإخاء، وهذا ما جعل المسلمين يحسبون كل حساب لتسيير جماعة تتصف بهذا الاتساع وتلتزم بمثل هذا الالتزام. ومن ثم كان اختيارهم هو أن يجعلوا على رأسهم حكما قويا يتمتع بكل الاختصاصات على المستويين الروحي والأخلاقي.

وهكذا وجدت الحركة المرابطية نفسها منساقة في هذا الاتجاه بصورة طبيعية، وإن كان مقصدها في البداية لا يتجاوز هدفا تربويا يقتصر على تعليم الإسلام الصحيح لقبائل الصحراء. فتطور الأمر إلى صعود صنهاجة صعودا تاريخيا مرموقا، جعلهم يتجاوزون التقاليد القبلية والاقليمية إلى آفاق أعلى طموحا وأنبل منزلة : تكوين **دولة موحدة** في المغرب الإسلامي وتحمل مسؤولية **الدفاع عن الإسلام** في هاته المنطقة الواسعة. وأدى ذلك إلى جملة من النتائج نقتصر هنا على عنصرين أساسيين منها :

1 ــ إرساء تقاليد الدولة في المغرب، وهو ما تعبر عنه كلمة لها رنين خاص في البلاد، هي **المخزن** التي انتشر استعمالها منذ العصر الوسيط. صحيح أنه كانت قبل ذلك محاولة أخرى في هذا الصدد هي محاولة الأدارسة، لكن هؤلاء أقدموا في الواقع على نوع من الرهان والمغامرة في الدولة التي أقاموها، بالإضافة إلى كونهم لم يستطيعوا أن يبسطوا سيطرتهم على كل البلاد ولا أن يحصلوا على استقرار في الحكم لمدة طويلة، فالتردد ظاهر في محاولتهم كما تدل على ذلك الانقسامات التي

عرفتها دولتهم بعد اختفاء ادريس الثاني، الشيء الذي لا يدعو إلى العجب في مجتمع مازال اتصاله بالإسلام في طور البداية ومازال لم يتعود على الوجود العربي بين ظهرانيه. ففضل الأدارسة يبقى في كونهم استطاعوا أن يربطوا بين **التقاليد الشرقية والتقاليد المحلية** في بيئة كانت ما تزال تعاني، ولاشك، من عدم الاستقرار.

وتمخضت جهودهم عن ثمرة ذات شأن : تأسيس **فاس**، المدينة اللامعة، التي ظل المغاربة ينظرون إليها كما كان الرومان ينظرون دائما إلى روما، أي **المدينة الخالدة**. وأما محاولة المرابطين فقد كانت أكثر رصانة وأقوى نضجا، وميزتها أنها ابتكار ذو طابع مغربي أصيل لأن أصحابها ساروا فيها بخطى ثابتة، فلم تعترضهم أي عقبة ولا أي تخوف وهم ينجزون بناءهم الكامل. فكان سلوكهم كمغاربة ابتكروا دولة من خيالهم ومنظورهم الخاص، لكن بعد أن هضموا تعاليم الإسلام. ولأول مرة في التاريخ قامت دولة فغطّت بسلطتها مجموع البلاد، ومنحت **أقاليم الجنوب** المكان الذي ينوبها والذي أبرزته في أحسن زي عاصمة جديدة كان المرابطون موفقين أحسن توفيق في تأسيسها : **مراكش**.

وهذا ملحظ لا يكفي فيه الالحاح مهما طال، لأننا إذا حاولنا أن نبين ما هو **المغرب التاريخي**، كوحدة سياسية، كدولة، ككيان أرضي، فمن هنا يجب أن ننطلق.

2 ـــ إن بروز المرابطين على مسرح التاريخ المغربي يقدم لنا البرهان الذي لا يرد على الروابط الطبيعية والمتينة التي كانت تجمع دائما بين المغرب الأقصى والصحراء. ولا أدل على ذلك من كون صنهاجة حسب ما تجمع عليه المصادر لم يصعدوا من الصحراء إلى أقاليم الشمال كغزاة أو فاتحين ولكن كأبناء للبلد، مهتمين بمصيره غيورين على سلامته. ومن أبرز الدوافع التي حركتهم حرصهم على تخليص المغرب من جور بعض الإمارات الزناتية، مستجيبين لاستصراخ عدد من المغاربة المستائين والثائرين وراغبين في نفس الوقت في إخضاع حكم البلاد لقوانين الشريعة السمحة.

حقائق وتساؤلات :

ليس بمستبعد أن يكون وراء كل ذلك منافسة قبلية وعراك حاد من أجل الاستيلاء على **طرق القوافل** التي كانت تربط المغرب بأفريقيا السوداء عبر

الصحراء. ولكن المصادر لا تتكلم كثيرا عن تلك المنافسة، مما يبيح لنا أن نتشكك في دورها الحاسم أو، على الأقل، أن لا ننظر إليها **كسبب أول** في قيام دولة المرابطين.

والشيء المحقق هو أن انتصار صنهاجة ينتج عنه **ازدهار** ملموس لتجارة القوافل وكل ما يجوز لنا قوله، في أحسن الافتراضات، هو المحافظة عليها. ولو صدقنا ماورد في بعض الأبحاث المهمة لربما سلمنا بحدوث بعض التدهور، فهذا أحد المختصين الكبار في تاريخ الصحراء بالعصر الوسيط، **جان دوفيس**، يترك في نفسنا الانطباع بأن عهد صنهاجة كان أقل لمعانا من عهد زناتة، ففي حديثه عن هؤلاء يقول مثلا : «في هذا السياق العام الذي جرى فيه انتصار زناتة نشاهد ازدهارا متوازيا بين سجلماسة وأودغست فقد تمكن زناتة افريقية من الاستيلاء على هاته المحطة الأخيرة في أكثر الطرق الغربية حركة فزناتة أو أودغست، ولو كانوا ينتمون لمذهب ديني يختلف عن مذهب أهل سجلماسة، ولو كانوا يرجعون لأصل آخر، كانت لهم نفس المصلحة مع قرنائهم في الشمال من أجل ممارسة أحسن استغلال للوضعية الممتازة التي تعرفها طريق الغرب.

وهكذا فإن طرفي الطريق الرابطة بين إسبانيا والسودان كانا في حوزة زناتة الذين طردوا مالكيها السابقين من صنهاجة في تواريخ مختلفة، وقد استفادت صنهاجة كثيرا من هذا الوضع سيما والطريق الشرقية كانت آنذاك ما تزال مفتوحة ولو كانت تجارتها تضررت كثيرا من ازدهار المسالك الغربية. فكانت أودغست تتلقى من دون شك منتجات المغرب الأقصى وإسبانيا دون أن تتوقف كليا البضائع الواصلة من أفريقية، وفي تلك الآونة بلغت المدينة والمركز التجاري منتهى الازدهار»[1].

تلك كانت هي الوضعية في النصف الأول من القرن الحادي عشر الميلادي، أي النصف الأول من القرن الخامس الهجري. فما الذي حصل بعد انتصار صنهاجة ؟ يجيبنا دوفيس مرة أخرى فيلاحظ أن صنهاجة كانوا أقل حيلة في الاستفادة من وضعهم الجغرافي : «كان صنهاجة يعيشون من كلتا الجهتين اللتين

(1) (ج. دوفيس : **قضية أودغست**، ص 150، (بحث مكتوب بالفرنسية).

تكتنفان تلك المسالك. والوصف الذي يقدم لنا البكري إذ كان مطابقا لواقع القرن الحادي عشر، يجعلنا نعتقد بأن غنى زناتة لم ينتقل إلى خصومهم».

وحينما استتب الأمر لصنهاجة عند قيام دولة المرابطين، عملوا على «**إضعاف أودغست التي أصيبت في دورها كوسيط لا غنى عنه وفي أسوارها وفي أموالها وفي سكانها**». صحيح أنه وقع الحفاظ على تجارة القوافل في العهد الجديد فظل الذهب يرد من السودان. وأقدم المرابطون على سك دنانير بسجلماسة وأغمات وإشبيلية وقرطبة. لكن، بالرغم من ذلك، لم يتمكنوا من أن يوفروا في المنطقة نفس الظروف التي ساعدت على الازدهار الذي كان في عهد زناتة. فقد دخلت أوداغست في عهد من التدهور، إذ تحولت من مركز تجاري مزدهر إلى قرية صغيرة متخصصة في تربية الإبل، حسب شهادة الإدريسي. وكانت العلاقات بين المرابطين وغانة تجتاز من فترة صعبة لا تخلو من مجازفات وأخطار.

ولعلنا توغلنا داخل نقاش مازال بعيدا عن نهايته بين المؤرخين، سيما وهم يرون أن البحث في هاته القضايا مازال في طور البداية وأن هناك أشياء كثيرة ما تزال في حاجة إلى التحقيق، سواء بالنسبة لتاريخ أفريقيا السوداء أو بالنسبة لتاريخ الصحراء. ولكن مهما كان ذلك الجديد الذي سيتمخض عنه البحث المنهاجي الجريء، فالأمر الجلي في قيام دولة المرابطين هو الكشف عن تلك **العلاقات البشرية** الدسمة والمتنوعة التي كانت تربط منذ عهد لا تدركه الذاكرة بين سكان الصحراء وبقية سكان المغرب. **فابن خلدون** وهو يلقي نظرات فاحصة على المجتمع المغربي قابل بين **الرحل والمستقرين** وكأنهما نقيضان لا يلتقيان، لكنه، وهو يحلل ما يباعد بينهما، يبين في نفس الوقت ما يوحد بينهما وما يجعل من الأخيرين استمرارا للأولين وحلا لوضعيتهم في المسلسل الجدلي الذي بنى عليه نظريته.

ولذلك استطاع رئيس من صنهاجة، من صميم الرحل، مثل **يوسف بن تاشفين**، أن يصبح رجل نظام واستقرار ومؤسس حواضر ورجل دولة، بكل ما في الكلمة من معنى.

يوسف بن تاشفين

ولي في زيّ بطل حروب :

يوسف بن تاشفين هو الوجه المشخص للدولة المرابطية وهو زعيمها بدون منازع. جاء في وقت فقد فيه المغرب الشعور بمصيره وانزوى في وضعية الانطواء والخمول، حيث كانت البلاد مقسمة إلى إمارات عديدة في نزاع مع بعضها ولم تكن تلك الامارات، في سبيل الحفاظ على وجودها، تستنكف من طلب حماية الأجانب، فتارة ترهن نفسها لدى **الفاطميين** بإفريقية، وطورا لدى **الأمويين** بإسبانيا. وقدر ليوسف بن تاشفين أن يحول الخليط الذي صادف أمامه إلى بلد موحّد، قوي مهيب، سواء في دار الإسلام أو في دار الحرب.

واقترن مجيئه بتفتح آفاق كبيرة أمام المغرب، إذ ازدادت أواصره بالصحراء وثوقا، وذكرهُ انتشارا في **افريقيا السوداء**، حيث توغّل الإسلام منذ ذلك العهد بفضل جهود المرابطين. كما لمس المغرب في نفسه طاقة جديدة، بفضل قيادة ابن تاشفين الحازمة والمتبصرة، تمكنه من التفكير بجد وثقة في إنجاز مشروع **الوحدة المغربية الكبرى**، ذلك المشروع المرتكز على التقارب العريق بين شعوب المنطقة، وأخيرا، كانت **اسبانيا المسلمة** تعاني من انقساماتها وتناقضاتها الداخلية. وباتت المنجزات العظيمة التي قام بها **موسى بن نصير وطارق بن زياد وعبد الرحمان الناصر والمنصور بن أبي عامر** مهددة أفظع تهديد من الهجوم الجديد المبيت الذي انطلق فيه ملك قشتالة **ألفونسو السادس**، في نطاق حرب **الاسترداد**. وإلى يوسف ابن تاشفين يرجع الفضل في إنهاء الفتنة التي كانت قائمة بين ملوك الطوائف، وفي إعطاء نفس جديد إلى مسلمي الاندلس.

إنّها إذن، صفحة جديدة من التاريخ تبدأ مع يوسف بن تاشفين في **الغرب الاسلامي**، صفحة خافقة بنسيم الحياة، مليئة بالوعود.

لكن العجيب في أمر ابن تاشفين هو أنّه، ونحن نأخذ هاته الصورة العظيمة عن شخصيته، يفاجئنا رجل لا يمكن لأي رجل آخر في مقامه أن يباريه في تواضعه

وبساطته. فلا نلمس في طبعه ومظهره أي أثر لكبرياء الغزاة والفاتحين أو لخيلاء الرئيس الظافر الذي يحكم أمبراطورية كبيرة. إنّه على العكس من ذلك يفضل أن يقدم نفسه كمؤمن حشوه الخشوع والتواضع. ولم يكن في البدء راغبا في تولي الحكم، وحينما توصل إليه لم يكن يفكر في المحافظة عليه على الدوام.

من دون شك أن تخلقه بالتعفف راجع إلى تربيته الدينية وتشبعه بمبادىء المروءة والشرف وطبيعته كجندي أصيل. وعلى أي، فليس في مستطاعنا أن نمر مرور الكرام على ذلك المشهد التاريخي المؤكد في المصادر، الذي يقدم لنا زوجته زينب النفزاوية ذات الطموح الكبير تستعمل كل وسائل تأثيرها عليه لتقنعه بالمحافظة على السلطان، في الوقت الذي كان هو نفسه يفكر بكل تؤدة وهدوء في التنازل عنه لصالح ابن عمه أبي بكر.

وهذا الموقف لا يعني بتاتا أنه لم يكن رجل مسؤوليات يقدرها حق قدرها. فهو حين انتهى به الأمر إلى قبول لقب **أمير المسلمين**، لم يكن ضن بوقته ولا بجهده ليجعل من ملكه الطويل عهد تجديد وعدل. فتحمل بإخلاص كل العبوديات التي يفرضها منصب رئاسة الدولة، حيث كان يهجر عاصمة ملكه وقصره ليتفقد أحوال رعيته ومملكته بنفسه أو ليقود جيشه في ملاحم الجهاد. وما سمع في بلاطه الحديث يجري عن الملذات والخمور ولا عن سهرات الندامى الطويلة وسط الأغاني والنساء. بل كان يفضل مجالسة أهل الجد والفضل من علماء وفقهاء ووعاظ وأساتذة. وقلما قبل أن يستمع إلى مدائح الشعراء، مع أن العادة كانت جارية بذلك يومئذ في قصور الملوك والأمراء. وبالجملة، فابن تاشفين لم يكن في أعين المغاربة ملكا فحسب بل وليا من الأولياء أيضا.

مخيم يصبح عاصمة كبيرة :

انفتح ملكه على انجاز عظيم له وزنه في تاريخ الحضارة العالمية، ويعد بالنسبة للمغرب إحدى معالمه ومفاخره نعني بذلك بناء مدينة مراكش. صحيح أن سلفه **أبا بكر بن عمر اللمتوني** هو الذي فكر في المشروع وبدأ في تحقيقه، لكن سرعان مادعته ظروف ملحة للعودة إلى الصحراء، فقدر ليوسف بن تاشفين أن يكون هو بانيها الحقيقي. وكان الأصل في اختيار مكان المدينة البحث عن مخيم يستقر فيه جنود صنهاجة القادمون منذ عهد قريب إلى المنطقة مع حملة المرابطين، ويكون

مستقلا وبعيدا عن المدن التقليدية مثل **أغمات** التي كانت بمثابة عاصمة لتلك الناحية. ومع استقرارهم بذلك المخيم اختمرت في الأذهان فكرة تأسيس حاضرة جديدة ووقع الشروع في بنائها سنة 1070م. ولم يكن الموقع الذي تم عليه الاختيار يخلو من فوائد. وهكذا، ضمنت مراكش **بابا مفتوحا** على الجنوب والصحراء بفضل الأودية والشعاب التي تخترق الأطلس الكبير، وفي نفس الوقت كان لها اتصال مباشر مع السهول المغربية الكبرى المحاذية للمحيط الأطلسي أي المنطقة التي تمد البلاد بالغذاء وهو ما تلخصه الجملة المأثورة في كتب التاريخ : «**يكون نفيس جنانها، وبلاد دكالة فدانها وزمام جبل درن بيد أميرها**» (الحلل الموشية).

وبرغم كون المرابطين لم يفكروا، في البداية، أن يجعلوا منها عاصمة المغرب ولا أن يقدموها كمنافسة لمدينة فاس، فقد حالف مشروع مراكش نجاح كبير، وما لبث تلك المدينة أن فرضت نفسها كعاصمة لأمبراطورية كبيرة فتحولت شيئا ما من مخيم يستقر به فئات من الرحل إلى حاضرة تتوفر على **قصبة** فيها مقر السلطان ودواوينه، وعلى **مسجد**، وعلى بيوت مبنية وأسوار... وسرعان ما نشطت فيها التجارة، بحيث حلت محل أغمات وجعلتها في درجة ثانية.

إن تأسيس مراكش حدث ذو أهمية تاريخية كبرى لا تقل عن تأسيس فاس. ولابد من أن نستحضر في بالنا أن تأسيس مدينة كان حدثا يكتسي، في العصر الوسيط، أهمية أكبر مما هو عليه الشأن اليوم. فإذا كان النمو الحضري، في الوقت الراهن، ظاهرة عامة وعالمية وشيئا مألوفا، فهذا ناشىء عن تطور طويل أتت به الحضارة الصناعية. وأما في عصر المرابطين فكان الحدث من هذا النوع لافتا للأنظار بوجه خاص ويحمل دلالة رمزية، لأنه ترتب عن مبادرة قام بها بعض العظماء مثل إدريس أو ابن تاشفين. فكانت المدينة تلقى — إن جاز لنا هذا التعبير — وسط البوادي بحظوظ غير مضمونة. فتارة يحالفها النجاح، فتصبح جذابة مقصودة، وطورا يكون مصيرها التدهور والتحول إلى أطلال ورسوم كما كان الشأن بالنسبة لبعض المدن المغربية (البصرة، نفيس، الخ.) أمّا مراكش فكانت من جملة التي طاولت العصور وتحدت الزمان.

فقد كانت دار ثقافة وحضارة في الجنوب المغربي، وقامت بدور ملحوظ في

حياة البلاد الاقتصادية، سواء كعاصمة لمنطقة الحوز والأطلس الكبير، أو كسوق كبير على المستوى الوطني أو كمحطّة كبرى في شبكة الطرق التي تتحرك فيها القوافل الرابطة بين المغرب الأقصى وأفريقيا عبر الصحراء. وأخيرا ـــ وهذا من أقوى الدلائل على نجاحها ـــ لقد اختيرت كعاصمة من لدن ثلاث دول مغربية، على الأقل، هم **المرابطون والموحدون والسعديون**. وهكذا كان اختيار يوسف بن تاشفين موفقا مثل اختيار ادريس. طبعا، إن لكل من مراكش وفاس ميزاتها وشخصيتها ومفاتنها الخاصة بها والتي قد لا توجد عند الأخرى.

من وحدة المغرب الأقصى إلى وحدة المغرب الكبير :

اهتم يوسف بن تاشفين في سياسته الداخلية ببناء وحدة المغرب الأقصى على الانسجام السياسي والديني. فسار على نهج تطويع كل الأقاليم، صاعدا من تافيلالت إلى الحوز، فإلى الريف مرورا بفاس، ثم إلى وجدة بحيث أصبحت سلطة الدولة متمكنة من كل جهة **وأمكنها أن تدعم منذ ذلك الوقت وحدة البلاد.** ولم تكن تلك السياسة ترتكز في عملها على أساليب الضغط والاكراه، بقدر ما كانت تسعى لايجاد التقارب والتمازج بين السكان بفضل تطبيق صادق للقانون وتجنب كل التصرفات التعسفية. ومن ثم جاءت سياسة يوسف المالية التي كانت، حسب المؤرخين، نموذجا لتطبيق التعاليم القرآنية في هذا الصدد. ومن المعلوم أن الضرائب المعتبرة في الشرع الاسلامي تمتاز بخفتها، بالقياس إلى ما جرى به العمل في شرائع أخرى. ولما قرر يوسف الوقوف عند هاته التعاليم دون تجاوزها، فإنه اكتسب بذلك مزيدا من الذكر لدى الشعب واستطاع أن يؤلف بين المغاربة حوله.

وبقيت، من جهة أخرى، أماكن مازالت لم تأخذ كليا بمذهب السنة فكانت تافيلالت ماتزال تخامرها ذكرى **الخوارج** الذين حكموها في عهد **بني مدرار**، كما كانت هنالك آثار للشيعة بسوس. وقد وضع المرابطون حدا لتلك الأقليات المنشقة عن الجماعة إثر وصولهم لتلك المناطق.

بقيت المشكلة البرغواطية التي كانت أكثر خطورة. والسبب يكمن، أولا، في كون المتمذهبين بها كانوا يضعون أنفسهم خارج الجماعة الاسلامية، ويدعون لدين فيه تشويه كلي لصورة الإسلام الحقيقية. ثم إنهم كانوا يسيطرون على إقليم

مهم ومركزي في المغرب الأقصى ألا وهو **تامسنا**. ولم يكن هنالك بالنسبة للمرابطين مجال للتساهل مع هذه النحلة. بل كان لابد لهم من أن يحاربوا البرغواطيين بوصفهم كفارا. وهنا نذكر كيف قتل عبد الله بن ياسين في كريفلة، بناحية الرباط، وهو يقاتلهم. فكان من الطبيعي أن يتابع يوسف سياسته بكامل الحزم بحيث إن برغواطة اضطروا إلى الاختفاء والتقية لما أصابهم من التنكيل والاضطهاد. لقد استطاعوا أن يعلنوا عن ظهورهم، مرة أخرى، في عهد الموحدين، لكن كان مآلهم آنذاك الاستئصال النهائي. لكن يوسف كان قد حقق الجزء المهم قبل ذلك، إذ استطاع أن يوجه المغرب نحو الوحدة الدينية.

هذا الشعور **بالوحدة** وهذا الحرص على تحقيقها هما اللذان ألهما يوسف لنقلها إلى إطار أوسع من **المغرب الكبير**. ولعلنا لا نخطئ إذا قلنا إنه كان رائدا في هذا الميدان. وهكذا، فهو لم يتوقف عند حدود المغرب الاقصى ولم يعتبرها كخط نهائي لا يمكن تجاوزه، بل تخطاها بجيشه مندفعا في أراضي المغرب الأوسط، متقدما نحو مدينة الجزائر التي تجاوزها ولم يقف به السير إلا عند سفوح جبال القبائل الكبرى. وهنالك من قادهُ التسرع إلى الاتهام فقال إن مثل هاته السياسة ذات نزعة توسّعية امبريالية. ولكن الذين يدلون بمثل هذا القول نسوا بأن يوسف بن تاشفين لم يكن يضع أي فرق من أي نوع بين سكان المغرب الأوسط وسكان المغرب الأقصى. صحيح أن تصورنا اليوم لوحدة المغرب الكبير قد يختلف كثيرا عن تصور يوسف بن تاشفين لأسباب أهمها هو أن التطور الذي حصل في فكرة القومية كان كبيرا في العالم الحديث. ولكن، هنالك واقع لا جدال فيه : إن ما نفكر فيه اليوم ونتصوره بطريقة يدخل فيها الحساب والتخطيط بحصة كبيرة، كان يوسف يشعر به فطريا ويطبقه بدون تلكؤ.

ومن دون شك أن يوسف صادف اعتراضات ومقاومات وهو يذهب قدما في محاولته. إلاّ أنه كان يدرك جيدا أن الوحدة الحقيقية، على مستوى المغرب الكبير، لم يكن من الممكن تحقيقها دون مساهمة الجيش. فهنالك «الفيوداليات» (الإقطاعيات) المحلية والصراعات القبلية والعصبيات الاقليمية التي لم تكن تترك فكرة الوحدة النيرة تسير في طريقها السوي. فابن تاشفين، وهو يوطد سلطته في المغرب الأوسط، لم يكن له من هدف إلاّ جمع شمل المغاربة تحت ظل دولة

واحدة تحكمهم جميعا بقانون واحد في نطاق المساواة الصارمة. ومهما كانت النتائج، فإن محاولته في هذا الصدد حدث له أهميته الكبرى في التاريخ.

معركة الزلاقة (479هـ/ 1086م) :

لم يستطع يوسف أن يصل بمشروع توحيد المغرب الكبير إلى نهايته بالتوغل في أفريقية وإخضاعها للدولة المرابطية : فسرعان مانجمت أمامه مشكلة خطيرة تدعو إلى الاستعجال في العمل : إنها التهديدات المباشرة التي باتت تتربص بدولة الإسلام في إسبانيا، غداة استيلاء ألفونسو السادس، ملك قشتالة، على طليطلة (478هـ/ 1085م). فمنذ انقراض الدولة الأموية بالأندلس في بداية القرن الحادي عشر، أضاعت إسبانيا الإسلامية وحدتها السياسية وانقسمت إلى عدّة إمارات تختلف أهمية وحجما، وعرف المسيطرون عليها في كتب التاريخ العربية والإسبانية باسم أصبح مضرب الأمثال في التخاذل، هو : **ملوك الطوائف**.

فهو، إذن، ليس باسم تنويه وتقدير، لأنه لا يدل على ملوك حقيقيين يقودون أمة، بكل معنى الكلمة، بل إنما هُم رؤساء جماعات أو عصابات أو طوائف. إنه يدل، بالأحرى، على سخط المسلمين الأندلسيين واستيائهم مما أصاب دولتهم من انكسار وتدهور. فكانت، بالطبع، فرصة سانحة لمملكة قشتالة من أجل التخطيط لمشروعها الكبير، مشروع الاسترداد والشروع في إنجازه.

استطاع ألفونسو السادس أن يستغل بكل سهولة الصراعات بين ملوك الطوائف، إذ كانوا في حروب فيما بينهم، فحقق التقدم خطوات ملموسة داخل الأراضي الإسلامية وتوج توسعه بالاستيلاء على طليطلة. وهو حدث كان على جانب كبير من الخطورة، لأن طليطلة كانت هي عاصمة ملوك القوط قبل الفتح الإسلامي. ولما استولى العرب عليها، اعتبروا خضوع المدينة لهم رمزا لخضوع إسبانيا بكاملها لهم. فلما حدث ما حدث في عهد ملوك الطوائف، ظهر ذلك التقلب وكأنه يشير إلى أن التاريخ أصبح منذ ذلك الحين يسير في اتجاه معاكس.

وفي تلك الأثناء، ظهر بالأندلس تيار فكري قوي مُعاد لملوك الطوائف الذين اعتبروا غير أكفاء للدفاع عن الأمة. فكان هنالك علماء وأدباء وفقهاء لم يترددوا في التعبير عن تخوفاتهم، ومنهم من ضحى بحياته في هذا القصد. كل هذا أدى إلى نوع من ضغط الرأي العام على ملوك الطوائف، مما دفع بالبعض منهم

للاستنجاد بيوسف بن تاشفين. وكان العاهل المغربي قد ضرب أطيب الأمثال في أعين الأندلسيين بسلوكه وسياسته ومنجزاته. لقد رأوا فيه المنقذ الذي أتت به العناية الربانية في الوقت المناسب، سيما وهو، بتربيته وطموحه، كان يبرز على المسرح التاريخي كرجل جهاد.

ولذلك، فإن المعتمد بن عباد، ملك أشبيلية، جاء بنفسه إلى المغرب ليطلب يوسف النجدة العسكرية ليحارب أعداءه من النصارى. فأجابه مضيفه العربي في الحين إلى طلبه.

وحتى يستطيع يوسف تقديم العون المطلوب، كان لابد له من الحصول على رأس جسر في العدوة الإسبانية من الجهة الأخرى من مضيق جبل طارق. وبفتوى من علماء الأندلس تمكن من الحصول على مدينة الجزيرة الخضراء التي تخلى له عنها المعتمد، فأنزل فيها جنوده. كانت تلك هي المرحلة الأولى في طريق اللقاء مع جيش قشتالة، بقيادة ألفونسو السادس. ولما تقرر القتال، وجه البعض من ملوك الطوائف فيالق لتعزيز جيش المرابطين. وأتت النجدات، بالخصوص، من إشبيلية وألمرية ومالقة وغرناطة. فبادر يوسف حينئذ إلى التوجه، بدون إبطاء، في طريق الشمال.

وجرى اللقاء في الزلاقة، وهو مكان قريب من مدينة بطليوس، وبعد أن مرت الالتحامات الأولى. بين الجيشين، تحولت المعركة لصالح المسلمين. وقتل معظم جنود قشتالة أو وقعوا في الأسر. وأما باقي الجنود، فقد ولوا الأدبار فارين مع ألفونسو السادس. فكانت خاتمة لتلك المعركة التاريخية، معركة الزلاقة (479هـ/ 1086) التي حياها المؤرخون العرب كانتصار عظيم والتي ألهمت شعراء وكتابا، فنظموا القصائد وكتبوا قطعا من النثر الجيد لتمجيد الإسلام والثناء على ابن تاشفين.

نهاية ملوك الطوائف :

لم تكن مشكلة الأندلس في الواقع منحصرة في عداء الممالك النصرانية بل الذي زادها تعقيدا وخطورة هو الموقف المتخاذل والطائش أحيانا الذي وقفه ملوك الطوائف. فقد برهن الكثير من هؤلاء على أنهم عاجزون عن الارتفاع فوق مصالحهم الشخصية وعن تجاوز محيطهم «الفيودالي» ليتمكنوا من تأليف قوة

منسجمة متضامنة، إن لم يستطيعوا الاتفاق على السير وراء قيادة واحدة. وحاول يوسف بن تاشفين في البداية أن يتفاهم معهم، ولكن خاب ظنه بسبب ما صادفه منهم من تذبذب، وخيانة، وعقوق. وأتيح له، أثناء جوازه الثاني للعدوة، أن يقف بنفسه على عواقب سلوكهم السيء وتشتت كلمتهم بل رأى البعض منهم يلجأون للنصارى ليواجهوه بالعداء. فخرج من ذلك باقتناع قوي بأنه : لابد من وضع حد لنظام ملوك الطوائف. وفي هذا الموقف، وجد إلى جانبه العلماء الذين كانوا يطعنون في ملوك الطوائف باسم الإسلام وكانت مساندتهم له تامة لا تقبل الشك. فاندفع، إذن، في خطته الرامية إلى تصحيح الوضع بالأندلس، فاحتل غرناطة وأشبيلية وقرطبة ومالقة وسائر مدن الأندلس وأقاليمه، ما عدا بلنسية.

وألحقت البلاد سياسيا وإداريا بالامبراطورية المرابطية. وأسندت الإدارة المحلية إلى قادة عسكريين أو إلى أعضاء من أسرة بن تاشفين. إلاّ أن الأندلسيين، مع ذلك، ظلوا يشغلون مناصب أساسية كوزراء وكتاب وجباة وقضاة وأساتذة، الخ. وليس من نافلة القول أن نذكر في هذا الصدد أنه حدث نوع من التعاون والتمازج بين المغاربة والأندلسيين واستفاد المغرب من ذلك فائدة محققة. وهذا واقع تاريخي لانريد أن ندخل في تفاصيله وإنما نكتفي بلفت النظر إليه : دخول **الحضارة الأندلسية** إلى المجتمع المغربي.

كان المغرب وإسبانيا فيما سبق يعيشان جنبا إلى جنب دون أن يقع التآلف والاستئناس بينهما على نطاق ملموس. نعم، كانت هنالك مبادلات ثقافية، ولكنها ظلت، في الغالب، محصورة في منطقة البوغاز. لكن الوضعية الجديدة التي أحدثها ابن تاشفين وثقت الوحدة السياسية بين إسبانيا الإسلامية والمغرب. وهكذا أتيح للناس والأفكار أن ينتقلوا بكل حرية بين العدوتين. واستدعى يوسف عددا من خيرة أبناء الأندلس للعمل في إدارته وتدعيمها وللرفع من مستوى حاشيته ودائرته في البلاط. فكان في ضمنها العلماء والفقهاء والأدباء والمهندسون والتقنيون على اختلاف أنواعهم والصناع الفنيون، الخ. بحيث إننا إذا أردنا أن نتحدّث عن أثر المرابطين في ميدان الحضارة فلابد لنا من الإلحاح على أهمية مساهمتهم كمّا وكيفا. فمنذ ذلك العهد، يمكننا أن نتحدث عن الفن المغربي الأندلسي. ومن جهة أخرى، نسجل أن المرابطين ساهموا مساهمة كبيرة في إشعاع الثقافة العربية الإسلامية لأنهم، على الخصوص، اختاروا بدون تردد العربية كلغة رسمية لدولتهم. فكثير من وثائقهم

ورسائلهم وصلت إلينا، محرّرة بأسلوب أدبي ملوّن ينم عن تأثير النثر الفني الأندلسي.

يحتل ابن تاشفين مكانة، بين عظماء التاريخ، بوجه تغلب عليه الطلاقة والهدوء ويغطي على حرارة في العمل الصادق الدؤوب، وببساطة مع علو القدر وبصدق واستقرار في الايمان. فهو عملاق، ولكنه يوحي بالثقة والاطمئنان بدل أن يثير الخوف والفزع.

زينب النفزاوية

من بين الفصول المهمة والممتعة في حياة يوسف بن تاشفين الدور الذي قامت به زوجُه زينب. فمن الأقوال المأثورة أن وراء كل رجل عظيم امرأة. وكلام كهذا ينطبق بالضبط على حال ابن تاشفين، حتى ليدعونا إلى الحكم بأنه يلخص، نوعا ما، حياته. ولكن زينب لم تبق دائما وراء الرجل العظيم. فلقد برزت أحيانا على واجهة المسرح وتدخلت غير ما مرة في توجيه الأحداث.

وليس لدينا، لسوء الحظ، كل ما نرغب فيه من معلومات عن شخصيتها وحياتها. فالمؤرخون العرب كثيرا ما يجتنبون الحديث عن النساء، من باب التورع والتعفّف. وهذا ما يجعلنا نفتقد اليوم كل الأخبار المفيدة عن حياة الأميرات وسيدات القصور والبلاطات. فكأنهم كانوا يعتبرون هذا الموضوع من قبيل الممنوعات والمحرمات. ومع ذلك، فلم يستطيعوا ملازمة الصمت فيما يخص زينب، لأنها كانت، بالفعل، امرأة تخرج عن المعتاد. فالمؤرخ شارل أندري جوليان يرى فيها نموذج المرأة البربرية التي وهبت شخصية قوية حتى إنها لم تقبل أن تظل قابعة في ظل الرجل. وكان لجمالها الأخاذ أثره في اجتذاب عدد من الأمراء إلى الزواج بها. ونظرا لما أحاطت به شخصيتها من كتمان وتستر، فقد نظر إليها معاصروها كحكيمة وساحرة.

ومهما يكن، فإن شخصية زينب، سواء أكانت أسطورية أم حقيقة، تستحق أن نقف عندها وأن نثير ذكراها انطلاقا من الفقرات القليلة التي خصصت لها في بعض كتب التاريخ.

لم تكن بربرية من برابرة البادية، أي من سكان الخيام والأكواخ. لقد كانت، بالعكس، تنتمي إلى أسرة جاءت من أشهر مدينة بالمغرب، آنذاك، وأكثرها حضارة : **القيروان**. وأبوها إسحاق الهواري كان، على ما يظهر، تاجرا موسرا، كما تدل على ذلك التجارة التي كانت له بأغمات، مما جعله يستقر بهاته المدينة وليس من المستبعد أن تكون هجرته إلى أغمات راجعة إلى الكارثة التي أصابت القيروان غداة تعرضها لغارة البدو والهلاليين.

كانت مدينة أغمات التي ترعرعت فيها زينب مقر طبقة موسرة معروفة برقة أذواقها واهتمامها بالعلوم والفنون. وكان كثير من الأغماتيين من الأغنياء الكبار، بفضل مشاركتهم الواسعة في تجارة القوافل القائمة بين المغرب وأفريقيا السوداء. وكانوا يقطنون ببيوت فاخرة تحفها الحدائق المسقية من مياه أوريكة العذبة، فيثيرون بذلك إعجاب السكان في الناحية، وبأغمات كان يقام سوق مزدهر بتجاراته، كما يحدثنا عن ذلك شاهد معاصر، هو أبو عبيد البكري. ولذلك، فليس من المبالغة أن نعتبر أغمات منافسة آنذاك لسجلماسة.

وكانت زينب على مبلغ كبير من الجمال يستلفت الأنظار، حينما أصبحت فتاة كبيرة وبدأت تقارب الشباب، وتقدم لوالدها عدد من الخطاب. ولكنها كانت ذات طموح كبير مما جعلها تردد في كل مكان أنها لا تتزوج إلا الرجل الذي يحكم مجموع المغرب. وهكذا رفضت خطوبة عدد من شيوخ مصمودة وأمرائهم. لكن في ذات يوم، جاء من شواهق الأطلس أمير استطاع أن يغير رأي زينب ويزحزحها عن موقف الرفض. فهل يرجع هذا التحول المفاجئ لجماله أم لثروته أم لشجاعته أم لكل هاته المزايا معا ؟

من الصعب الإدلاء بأي رأي، سيما والموضوع يتعلق بقضية هوى وعشق لا يستطيع التحليل أن يخرج فيها برأي قاطع.

على أي قبلت زينب أن تغادر مدينة أغمات الجميلة وترافق زوجها إلى قمم الأطلس العالية حيث كان مقر سكناها الجديد.

ومرت ليالي الزواج الحلوة، فبدأت تشعر زينب بشيء من الوحشة وسط الثلوج والطبيعة القاسية. وكان بودها لو استطاعت أن تخلق حواليها جوا من الأنس والحياة الاجتماعية وأن تتربع ضيوفها كسيدة قصر وكأميرة تملأ النفوس حبا وإعجابا واحتراما في آن واحد. ولولا حبها الصادق لزوجها لغادرت تلك الأماكن الموحشة منذ زمان، ولكن الحب، مهما كان قويا، لا يستطيع أن يصمد أمام كل تلك المعاكسات والمصادمات. ومن دون شك أن الخصومات الصاخبة ثارت بين زينب وزوجها الأمير، إلا أنّه كان في سلوكه نبيلا معها إذ تفهم وضعها وأعاد لها حريتها.

رجعت زينب إلى أغمات وقد تركت التجربة في نفسها أثرا عميقا

واستخلصت منها العبرة بأن لا تنساق مرّة ثانية مع هوى النفس قبل أن تفكر بجد في الموضوع. وكانت آنذاك قد وصلت إلى عنفوان أنوثتها وجمالها. مما جعل أمير أغمات نفسه، لقوط بن يوسف المغراوي، يحصل في غرامها ويتعلق بها، فما كان منه إلا أن خطبها وتزوجها. وهكذا، ربطت زينب مصيرها مع أكبر شخصية في البلد. ومن دون شك أنها سعدت بهذا الزواج الذي حقق لها طموحها، فصارت أكبر سيدة في مجتمع أغمات الراقي واستمتعت كامل الاستمتاع بامتيازات أميرة البلد.

كان لقوط ينتمي لمجموعة الأمراء المغراويين الذين تولوا الحكم في عدة أقاليم ومدن مغربية. وأتيح له هو أن يسيطر على إقليم يتميز بأهميته ودوره الحيوي بالنسبة لا للمغرب فحسب ولكن للغرب الافريقي أيضا. الشيء الذي جعل المرابطين يفطنون لها ويدركون أهميتها الستراتيجية كمعبر ضرورية نحو الجزء الشمالي من المغرب الواقع خلف جبال الأطلس. فتقرر مصير لقوط في غيبة عنه، حينئذ. كان المرابطون، لأسباب يطول شرحها، ينظرون إلى مغراوة كأعداء لأنهم فرع من زناتة خصومهم في الصحراء وغيرها. فلم يكن لهم إلا أن ينحوا لقوط من المكان ويسلبوه الإمارة ويصبحوا السادة في أغمات. إلاّ أن لقوط لم يستسلم وفضل أن يحارب وقتل وهو يعارك الأعداء بالسلاح في تادلا.

في هاته المرة، كان الموت هو الذي فرق بين زينب وزوجها الثاني ومن دون شك أنها بكته وحزنت عليه. فما أظهره من شهامة وبطولة، وهو يرفض مذلّة الخضوع ويقبل الموت حفاظا على شرفه، كان من شأنه أن يستدر عبارات امرأة ذات إحساس بالعظمة وتقدير لفضائل المروءة والفروسية.

وكان الزمن كفيلا بأن يحول زينب شيئا فشيئا عن حالة الحداد والحزن فيجعلها تنصت بأذن الرضا للعرض الذي تقدم به إليها القائد الأعلى للمرابطين، الأمير أبو بكر بن عمر المتوني، بأن تكون زوجا له. فأجابت بالإيجاب على خطبة الأمير. وكان من مصلحتها أن تقبل حتى لا تبقى في حال الأرملة التي لا تطمئن على مصيرها، سيما وزوجها الهالك كان عدوا لسادة الوقت ومات وهو يحاربهم بالسلاح. ثم إن ما اشتهر به الأمير أبو بكر من تقوى واستقامة كان فيه ما يغريها بالقبول. ولا يستبعد أن الأمير أبا بكر حينما أقدم على زواجه بها، لم يفكر فقط في جمالها وذكائها، وإنما دفعه إلى ذلك، أيضا، الرغبة في أن يتقرب أكثر فأكثر

من أهل أغمات وأبناء مصمودة. والمصاهرة كما هو معلوم كانت في كل زمان ومكان وسيلة لتسهيل الأحلاف السياسية وتوثيقها.

والظاهر أن زينب كانت مرتاحة لزواجها الجديد في البداية. فحاولت أن تخدم زوجها وتسعده، ولكن أبا بكر لم يكن يحسن الاهتمام بامرأة من نوع زينب وشخصيتها.

لم تكن تستطيع أن تقنع بأن تكون امرأة بيت محبوبة من زوجها، ولكنها منحاة عن كل الشؤون المهمة ومتروكة على الهامش. والواقع أن الأمير أبا بكر، بما اعتاد عليه من بساطة في الفكر وتقشف في العيش وصرامة في الأخلاق، وكلها صفات اكتسبها من حياة النجعة في البراري والقفار، كان يعرف كيف يهتم بالقضايا الخطيرة ويسهر على مصالح صنهاجة، ويشتغل بنزاعاتهم الداخلية. ولكنه لم يكن بالرجل الذي يحسن أحاديث الأنس والمتعة في ردهات القصور مع النساء، والدخول في المحاورات العاطفية المشحونة بأفانين التشويق والنكتة. فقد كان مطابقا لنموذج الرجل الذي تحدث عنه نيتشه، والذي كانت المرأة بالنسبة إليه استراحة للجندي المحارب. ومن ثم لم يكن مناص من الفراق. ولكن الأقدار تدخلت لتسوي الأمور تسوية حسنة بالنسبة للزوجين، ففي الوقت الذي بدأت فيه زينب تفكر جديا في الفراق من زوجها أبي بكر، تواردت على هذا الأخير أنباء مزعجة من الصحراء، مما اضطره إلى التوجه إليها على الفور. وكان سلوكه، في هذا الظرف، إزاء زينب سلوك سيد نبيل. فهو لم يكتف بتفهم وضعها وتحريرها من رباط الزوجية به، بل إنه أوصى ابن عمه وخلفه يوسف بن تاشفين بأن يتخذها زوجا له، في عبارات مليئة بالمدح والثناء. فقد كان يعرف أنها ذات طموح كبير، فأمكنه بهاته الطريقة أن يحقق رغبتها، ألا وهي أن تصبح زوج الرجل الذي سيكون في يده مصير المغرب.

هكذا أصبحت زينب النفزاوية زوجا ليوسف بن تاشفين، بعلها الرابع والأخير. لقد تمكنت أخيرا من أن تحرز كل ما كانت تتمناه : الحب والمجد ولا تتحدث لنا المصادر كثيرا عن سلوك يوسف في محيط الحياة العائلية والعلاقات الزوجية. ولكن، كل القرائن تدل على أنه كان ذا شخصية محببة. فقد كان الكل متعلقا به، ولم يسجل عليه طوال عهده المديد قيام أي اعتراض أو أي ثورة عليه.

ومن دون شك، أنه بخصاله الإنسانية وفكره المنفتح، استطاع أن يغزو قلب زينب ويكسبه، ولم تكن تلك أسهل غزواته.

ووجدت زينب نفسها منساقة إلى أن تقوم بدور حاسم في صعود يوسف إلى الملك. ولم يكن يوسف، مبدئيا، إلا نائبا عن ابن عمه أبي بكر طوال غيبته في الصحراء. ولكنه تولى مهمته بكامل الجد والاخلاص، فوسع الفتوح المرابطية، وأعاد تنظيم الجيش وأقام إدارة ناجحة، وواصل تشييد مدينة مراكش. وكانت زينب تساعده بآرائها السديدة وتسانده في مسؤولياته الشاقة. وقد طال غياب أبي بكر حتى أصبح يوسف لا يفارقه الشعور بأنه هو المنشئ الحقيقي لدولة المرابطين. وكان مساعدوه يتقبلون أوامره بمحبة واحترام وكأنه سيدهم.

ولكن، جاء اليوم الذي طرحت عودة الأمير أبي بكر المشكل من أساسه. وشعر يوسف في أعماق نفسه أن من واجبه أن يرد له زمام الأمر. وكان تدخل زينب حاسما في هاته المناسبة. والواقع أن يوسف كان موزع النفس بين ما كان يعتقد أنه الواجب وبين الشعور بأنه استحق مع ذلك أن يكون هو الأمير المطاع، بفضل ما أنجزه من أعمال وحققه من بطولات. وكاد ينهي حيرته بأن يعيد الإمارة إلى أبي بكر كما كان في الأول. وشعرت زينب بما كان يثير وساوسه فتدخلت بقوة :

«ما الذي يحزنك يا يوسف من عودة ابن عمك ؟ إني أقرأ في وجهك أنك تريد أن تتخلى له عن الأمر.

ــ صحيح، يا زينب، إنني حيران ! ولكن، هل لي أن أعمل غير ما أعمل ؟ فهذا ابن عمي نحى أبناءه ووضع فيَّ كامل ثقته لتسيير هاته المملكة الكبيرة فلو كان شخص غيره ما كنت أتردد في محاربته.

ــ أما أنا، يا يوسف، فاسمع مني كلمة جد ليس غيرها : إني أقسم بالله العظيم أن أبا بكر لن يقعد ثانية على كرسي الإمارة !

ــ تقسمين، يازينب، ولكن ما في طوقك أن تعملي ؟».

كان يوسف يلقي سؤاله وقد فوجئ بما سمعه من زينب وما أظهرته من يقين في كلامها. فأجابته :

ـــ في طوقي أن أعمل أشياء كثيرة، ولكن على شرط أن تستمع إلي وتعمل برأيي.

ـــ إني أعجب من يقينك، ولكني مستعد لأن أستمع إليك، علما بأن رأيك تحصل معه البركة.

ـــ أوّلا، ينبغي لك أن تطمئن وأن تزيل عن نفسك كل دواعي القلق والحيرة لأن أبا بكر لن يتقلد من جديد منصب الرياسة..

ـــ ثانيا، إياك وأن تستقبله كأحد أتباعه وخدامه ينحني أمامه وينتظر أوامره. وكل ما تعمله هو أن توجه له بعض الهدايا الملوكية.

ـــ هذا فهمناه، لكن هب أنه فاتحني في الموضوع وألحّ في العودة إلى كرسي الإمارة ؟

ـــ اعمل، أولا، ماذكرت لك، وانتظر ماذا يأتي منه. ثم أظهر له، من بعد، أنك صرت ملكا عظيما وراء جيش كبير وباسل لا يغلب. وحين يتأكد من ذلك، فإنه يدرك أن ليس له مكان هاهنا. وكن متيقنا أن خطتنا لابد من أن تنجح، بإذن الله !

ـــ ماذا أقول لك، يازينب، لقد خففت عني من ثقل كان يضغط على نفسي ويحرمني لذة النوم.»

أدرك يوسف أن خطة زينب ليس فيها عنف ولا إراقة دماء ولا خصام بين أبناء الأعمام، فسار على نهجها، وعمل برأيها وشاهد كل تكهناتها تتحقق جملة وتفصيلا. وهكذا، فإن أبا بكر ما وقعت عينه على الموكب الضخم الذي جاء في رفقة يوسف حين جاء لمقابلته، حتى قال على الفور :

«إنك، يا يوسف، ابن عمي ولك مكان الأخ في نفسي. أما أنا فلا بد لي من العودة إلى الصحراء لأساعد إخواني على لمّ شتاتهم. وسأعود وأنا متيقن أنه لا يوجد غيرك للاضطلاع بمهمة قيادة المغرب ولاستحقاق هاته المنزله السامية. فأنا أتخلى عن منصب الإمارة وأسنده إليك. فقم بشؤون مملكتك بارك الله فيها».

وانتهى ذلك اللقاء التاريخي في جو الإخاء والتفاهم ؛ وكان يوسف قد وجه من قبل لأبي بكر هدايا كثيرة بقصد ترضيته وتطييب خاطره. وكل المؤرخين ينوهون بدور زينب النفزاوية في المناسبة. فكانت هي السبب في النهاية الحسنة

التي عرفتها هاته القضية التي كان من الممكن أن تتطور سيئا للغاية. فبفضل تدخلها، قدر ليوسف أن يكون من أعاظم الرجال الذين سجل اسمهم في تاريخ المغرب.

بعد ذلك تقل أخبار زينب في كتب التاريخ، حتى إننا لنجهل كيف كانت نهايتها، كل ما نعلمه هو أنها أنجبت أولادا ليوسف وأنها توفيت سنة 464 هجرية، في الوقت الذي كان فيه يوسف يتحرك بشمال المغرب على رأس جيشه لتوطيد كلمة الدولة المرابطية.

وصف لزينب النفزاوية

«وفي سنة ستين وأربع مائة استقامت الأمور للأمير أبي بكر بن عمر وطاعت له البلاد ووجه عماله إليها، وكان مستوطنا بمدينة أغمات، وكانت بها امرأة جميلة تعرف بزينب النفزاوية قد شاع ذكرها وأمرها في قبائل المصامدة وغيرها، فكان يخطبها أشياخهم وأمراؤهم فتمتنع لهم وتقول : «لا يتزوجني إلا من يحكم المغرب كله» فكانوا يرمونها بالحمق، وكان لها أخبار مستطرفة غريبة كمثل أخبار الكهنة، فبعض يقولون إن الجن يكلمها، فبعض يقولون هي ساحرة، وبعض يقولون كاهنة. فأعلم بجمالها الأمير أبو بكر بن عمر فخطبها وتزوجها فوعدته بمال كثير تخرجه له، ثم أدخلته في دار تحت الأرض معصب العينين ثم أزالت العصابة ففتح عينيه فرأى بيوتا فيها ذهب كثير وفضة وجواهر ويواقيت، فعجب من ذلك أبو بكر بن عمر كل العجب لما عاين من الذخائر والذهب والفضة، فقالت له زوجه زينب : هذا كله مالك ومتاعك أعطاك الله إياه على يدي فصرفته الآن عليك، وكان رؤيته له بضوء الشمع، ثم أخرجته معصب العينين من ذلك الموضع كما أدخلته فيه فلا علم من أين دخل ولا من أين خرج ؛ وكان دخوله معرسا بزينب المذكورة في شهر ذي القعدة من عام ستين وأربع مائة. وكانت هذه المرأة موسومة بالجمال والمال وكان لها محاسن وخصال محمودة وروية مستطرفة فقيل ــ والله أعلم ــ إن الجن كانت تخدمها وقيل غير ذلك كما تقدم».

ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب

علي بن يوسف

بداية عهد حسنة :

كان يوسف بن تاشفين، قبل وفاته، قد عيّن ولي عهده بموافقة أشياخ المرابطين. وكان اختياره وقع على ولده علي، الذي ازداد حوالي 477هـ/1084م وارتقى إلى العرش في 500هـ/1106م. وظل في الملك إلى حين وفاته، سنة 1143/537. فهو، إذن، عهد طويل دام ثماني وثلاثين سنة، إلا أنه لم يكن خاليا من الغيوم التي جاءت فعكرت صفاءه، وبالأخص في المرحلة النهائية.

والواقع أن ملكه عرف انطلاقة حسنة، إذ كان ما يزال في ريعان الشباب حين توليه مقاليد الأمور، وسنه لم يتجاوز بعد ثلاثة وعشرين ربيعا. وخلف له والده مملكة واسعة الأطراف تمتد من حدود أفريقيا السوداء في الجنوب إلى تخوم الممالك النصرانية بإسبانيا في الشمال، ومن بجاية في الشرق إلى السوس في الغرب. كما ترك له خزينة ملأى بالذهب والفضة. وفي هذا لصدد، قال المؤرخ ابن أبي زرع وهو يتحدث عن يوسف بن تاشفين : «**فيقال إنهم وجدوا في بيت المال بعد وفاته ثلاثة عشر ألف ربع من الورق وخمسة آلاف وأربعين ربعا من دنانير الذهب المطبوعة.**»

وخلف له، أيضا، إدارة مركزية قوية، وحاشية تضم أحسن رجال السياسة والقادة العسكريين الموجودين في الجيش المرابطي. ويمكن أن نميز بين طورين في عهده.

1 ـــ الطور الذي سبق قيام الموحدين.

2 ـــ الطور الذي طغى عيه الصراع مع الموحدين.

ففي خلال الفترة الأولى، استطاع أن يتفرغ لقضايا الأندلس، وأن يرصد لها جهودا كبيرة في مجابهة الممالك المسيحية التي ما انفكت تعتدي عليها كلما سنحت لها الفرصة. فتقيم أحلافا فيما بينها، وتستغل فكرة الحروب الصليبية الموجهة ضدا

على المسلمين، لتطلب النجدة والمساعدة من كل النصارى في مختلف الأقطار الأوربّية. وفي هاته الحرب المتواصلة، استطاع تميم أخو علي، الوالي على غرناطة، أن يقود أول معركة كبيرة ضدهم وأن يحرز انتصارا باهرا في أوقليش سنة 502هـ/1108. وسقط ولد ألفونسو السادس الوحيد الأمير دون سانشو صريعا هو وعدد كبير من قواده وأفراد جيشه، عند ما استعرت نار القتال. وجرت تحركات مرابطية أخرى في جهة سرقسطة وطليطلة، وبعض المراكز في البرتغال. ولئن لم تكن لتلك الوقائع نتائج حاسمة ونهائية، كما لاحظ ذلك بعض المؤرخين، فإنها على الأقل مدت في عمر الاسلام بالأندلس، إذ استمرت دولته هنالك قرونا أخرى.

أدرك النصارى، من خلال معاركهم الدامية مع المسلمين، أن حرب الاسترداد تتطلب ثمنا باهظا، باعتبار المقاومة التي كان يقوم بها المسلمون. والواقع أنه كان من المستحيل على المرابطين أن يصلوا إلى نتائج أحسن من التي وصلوا إليها، وذلك لأسباب :

1 ــ كان العالم المسيحي بكامله يؤيد نصارى اسبانيا في مشروع الاسترداد ؛

2 ــ كان المغرب وحده في الساحة بجيش المرابطين ولا يتلقى النجدة من أي جهة من العالم الاسلامي ؛

3 ــ كان الجنود المغاربة يتحملون الجزء الأكبر من ثقل الحرب، في حين كانت المساهمة الأندلسية المحلية ذات طابع تكميلي ؛

4 ــ بعد مرور فترة من الزمان، لم يبق المسلمون الأندلسيون منسجمين نفسيا مع المرابطين. بل عادوا ينظرون إليهم كمعتدين ومغتصبين، مما أدى إلى حدوث ألوان من العصيان والتمرد في بعض الجهات ؛

5 ــ وكان لظهور الحركة الموحدية، في خاتمة المطاف، أثره في عرقلة المجهود العسكري المرابطي وشله في كثير من الأحيان.

ظهور طبقة ذات امتيازات :

لم يكن لعلي، على المستوى الداخلي، أي سبب للتخوف والقلق في تلك الفترة. فقد قام بجولة في مملكته منذ بداية عهده. وصادف من يحيى ابن أخيه أبي بكر،

الذي كان واليا على فاس، بعض التلكؤ في تقديم البيعة لعمه. لكن لما اقترب علي من المدينة، خرج يحيى منها هاربا بحيث استطاع الملك المرابطي أن يدخلها دون أي صعوبة وأن يواصل زياراته إلى أن بلغ تلمسان. وأمكن يحيى بعد ذلك أن يحصل على عفو عمه ورضاه. والذي يجب التذكير به هو أنه لم ترق قطرة دم واحدة في هاته القضية، التي كانت هي الحادثة الواحدة الواردة عند المؤرخين بالنسبة للطور الأول من حكم علي.

إذا كان علي تلقى تربية جد راقية، وإذا كان لم يعرف الصحراء ولا حياة النجعة والترحل مثل والده فإنه ورث منه تدينه الكبير، وسلوكه في التواضع والعدل، حتى إن بعض المؤرخين قالوا عنه إنه أشبه بالناسك منه بالملك. إلا أن طبعه الجاد والمستقيم ربما كان سببا في تعرضه لبعض المخاطرات. وهو الذي حدث بالفعل.

فمن جملة ذلك أنه فوض جزءا مهما من سلطته للفقهاء والعلماء الذين لم يتوانوا في استغلال الفرصة الممنوحة لهم ماديا وأدبيا. فكان أن تضرر الشعب من ذلك لأنه شاهد قيام طبقة من المحظوظين والمخصوصين بامتيازات، على حسابه. وكانت النتيجة أن أصبح **فقهاء المالكية** محل انتقاد وتهكم في الأحاديث العادية وحتى في أهاجي الشعراء. وسرعان ما نشأت حركة فكرية معترضة على تلك **المالكية الشكلية** فكانت هي التي هيأت التربة الخصبة التي نما فيها المذهب الموحدي، بعد فترة وجيزة، على يد محمد بن تومرت.

وفي نفس الوقت ظهرت جماعة أخرى من المحظوظين والمتميزين في المجتمع المرابطي، ألا وهم أمراء صنهاجة وأشياخها. وكان كثير منهم قد ازداد بمدن المغرب والأندلس، ونشأ نشأة مترفة في حضن **المجتمع الراقي** وتعود على حياة المجالس الرفيعة، واستأنس برقة الحضارة. فلم يخطر ببالهم أن يتخذوا من يوسف بن تاشفين أو من ولده علي قدوة لهم، بل اهتبلوا الفرصة الممنوحة لهم فتوسعوا في جمع الثروات، وتباهوا بحياة البذخ والترف. ونظرا للتقاليد الصنهاجية، فقد كان للمرأة بروز حافل في هذا المجتمع. فالأميرات وسيدات القصور لم يكفهن أن يكن لامعات بالجمال، بل حرصن على أن يكون لهن نفوذ في مجالات الحكم والسلطة. فكان منهن من يقمن المجالس في قصورهن ويستمعن إلى مدائح الشعراء فيهن، ويخرجن سافرات في الطريق العمومي. ولابد من التفطن إلى كون المرابطين كانوا

مستقرين في أرض مصمودة، والمرأة عند هؤلاء كانت ملزمة بتحفظ أكبر وتجنب كل تبرج، والأخذ بتقاليد الحجاب، طبقا لتعاليم الإسلام بالنسبة للمؤمنة الحريصة على دينها.

نهاية علي :

كان من شأن هاته الأحوال أن تبعث في نفوس المصامدة الإرادة في القيام على صنهاجة المرابطين. لقد تولى هؤلاء الحكم باسم الدين. فكذلك سيفعل المصامدة إذ سيهاجمونهم باسم الإسلام ويتخذون منه حجة قوية لتأسيس الدولة الموحدية.

ولقد نجم من بينهم عبقري، هو محمد بن تومرت، فعرف كيف يستغل الوضع لتنظيم حملة شعواء بالغة الفعالية على المرابطين. وانطلقت هجماته متتابعة، منظمة تحت قيادته الشخصية، ثم تحت قيادة تلميذه وخلفه عبد المومن بن علي الكومي، فزعزعت أركان الدولة المرابطية. وقضى على الشطر الأخير من حياته تحت ظغط المجهود الحربي. ومع ذلك، فقد ظل شجاعا صامدا إلى أن لفظ أنفاسه الأخيرة سنة 537هـ/1143. ولم يطل عمر الدولة المرابطية بعد ذلك كثيرا، إذ فقدت الأمل في القضاء على خصومها، وانطفأت شعلتها. والحق أن علي ابن يوسف لم يصادف النهاية التي كان جديرا بها. فقد عمل الكثير من أجل المغرب والإسلام والحضارة.

الفصل الثالث

الموحدون
من الثورة إلى الدولة

بعض الكتب التاريخية المنشورة أخيراً عن تاريخ الموحدين(*)

إن نشر عدد من المؤلفات القديمة عن تاريخ المغرب تجعل المؤرخ أو الباحث يضع من جديد نصب عينيه مشكلة قيمة هذه الكتب من الناحية الإخبارية ويحدد مدى مساهمتها في المعلومات التي نتوفر عليها عن ماضي بلادنا.

لكن يجب علينا، من قبل، أن ننوه كل التنويه بالمجهود الذي بذل خلال السنوات الأخيرة من أجل نشر مخطوطات قديمة كان يظن أن البعض منها فقد بصورة نهائية ويكفي أن نورد هنا بعض العناوين لنتأكد من ذلك.

ففيما يخص الدولة الموحدية نشر : كتاب **المن بالامامة** لابن صاحب الصلاة، **ونظم الجمان** لابن القطان، **والبيان المغرب** لابن عذاري المراكشي. أما عن المرينيين فهنالك : **روضة النسرين** لابن الأحمر، **ومستودع العلامة** لنفس المؤلف. كما يجب ذكر كتاب **عروسة المسائل** لمحمد الكراسي وهو يهم تاريخ بني وطاس. وعن السعديين هنالك كتاب **مناهل الصفا** للفشتالي، أو بالأحرى ملخصه، وكتاب **جنى زهرة الآس** للجزنائي. وفيما يخص العلويين نشر مؤخرا **روضة التعريف** للافراني، **والعز والصولة** لابن زيدان. كما نشرت مخطوطات أخرى لا تتعلق بتاريخ دولة معينة بالذات مثل **التشوف** لابن الزيات **وأنس الفقير** لابن قنفذ، **والروض الهتون** لمحمد ابن غازي، **ونظم السلوك** للملزوزي، **والإكسير** للمكناسي والجزء الأول من كتاب **المدارك** للقاضي عياض.

هذه جملة من الكتب التي نشرت وهي تدل على أن المجهود الذي بذل في هذا الصدد يستحق التنويه. والذي ينبغي أن نأمله الآن هو أن يتجه عمل النقد والتمحيص بصورة جدية وفعالة إلى هذه المجموعة الجديدة والضخمة من المصادر والوثائق وأن تتمكن الأبحاث المقبلة من استغلال محتواها أحسن استغلال. أما

(*) نشر هذا البحث بمجلة **البحث العلمي**، ع 10، 1967.

الآن، فلا يمكننا في نطاق هذا الملتقى الا أن نكتفي بتقديم بعض التأملات الشخصية أوحت إلينا بها مطالعة بعض هذه الكتب المنشورة.

منذ لحظات، استعملت عبارة : على الباحث أن يضع من جديد نصب عينيه مشكلة قيمة هذه الكتب من الناحية الإخبارية، ذلك أن هذا الميدان ليس بكرا حيث أن الموضوع تعرض له عدد من المستشرقين والمؤرخين الأوربيين والعرب. وفي الغالب، كان كل من نشر دراسات عن تاريخ المغرب يخصص فقرات ان لم يكن فصلا بكامله للبحث النقدي عن الكتب القديمة للتاريخ المغربي. وفي هذا الصدد يمكن للإنسان أن يستفيد من مطالعة الكتب التالية :

— دوزي : مقدمة لطبعة البيان المغرب (بالفرنسية).

— مارسي : العرب في بلاد البربر من القرن الحادي عشر إلى التاسع عشر (بالفرنسية).

— شارل أندري جوليان : تاريخ أفريقيا الشمالية (بالفرنسية).

— ليفي — بروفنصال : مؤرخو الشرفاء (بالفرنسية).

— احمد أمين : ضحى الاسلام، وظهر الاسلام.

— عبد العزيز الدوري : بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب.

وهنا يجب أن نلفت النظر أيضا إلى كون كتب التاريخ المغربية تدخل في عداد كتب التاريخ العربي بصفة عامة. فالمؤلفون المغاربة اتخذوا من المؤرخين المشارقة والأندلسيين قدوة ينسجون على منوالها، بحيث أن كل دراسة نقدية عن المشارقة والأندلسيين تنطبق عليهم في الجملة، إن لم يكن في التفصيل.

وليس من شأننا أن ندرس الموضوع من الجانب الذي سبق أن درس منه. ويكفي أن نستخلص من الأبحاث السابقة بعض الأفكار الرئيسية لنرى إلى أي حد تنطبق المخطوطات التاريخية التي نشرت مؤخرا.

وبما أن الوقت محدود وأن المادة غزيرة، فسأكون مضطرا في هذا العرض الوجيز إلى الاقتصار على بعض المؤلفات الخاصة بالعصر الموحدي. الشيء الذي سيسمح لي بأن أبرز فائدة هذه الكتب وأهميتها بالنسبة لمؤرخ اليوم وذلك بإيراد تفاصيل وأمثلة دقيقة.

هنالك، فيما يخيل إلي، مسألتان جوهريتان، من شأنهما أن تستوقفا المؤرخ حينما يريد استغلال تلك المجموعة الضخمة من الأخبار التي تحتوي عليها كتب التاريخ القديمة، فالأولى تتعلق بالمحتوى التاريخي : هذه الكتب هل تفيدنا عن مجموع تاريخ المغرب بالنسبة لعصر معين ؟ وإلى أي حد يمكن القول إنها تعكس لنا تاريخ المغرب في هذا العصر أو ذاك ؟ ومعنى هذا، بالطبع، هو وزن ما تقدمه لنا من معلومات بالقياس إلى ماتركه نسيا منسيا. أما المسألة الثانية فهي تتعلق بالتحقيق التاريخي : هل هذه الكتب لا تقدم لنا إلا ما هو حقيقي وصحيح ؟ وهل عرف مؤلفوها كيف يتأكدون من صحة معلوماتهم ويستوثقون من قيمة مصادرهم ؟ وإلى أي حد لم تغلب عليهم أثناء كتابتهم الرغبة في المدح والتزلف أو بالعكس الرغبة في الذم والتنقيص ؟ فالأمر يتعلق هنا بالمجهود الدقيق الذي يجب أن يبذل في سبيل النقد التاريخي ولست أدعي أنني سأجيب عن كل هذه الأسئلة بما يتطلبه الموضوع من التفصيلات والتوضيحات، ولكني سأجعل منها شغلي الشاغل أثناء هذا العرض الوجيز.

I ـــ المحتوى التاريخي :

ان أهم نقد يوجه إلى المؤرخين المغاربة والعرب بصفة عامة يتعلق بالكيفية التي يتصورون بها التاريخ. فهم لا يهمهم في كتابتهم إلا شيء واحد وهو مصدر كل سلطة في البلاد أي السلطة الملكية. وفي هذا الصدد يقول ليفي ـــ بروفنصال :

«إذا طرحنا جانبا البلاط والحواضر الكبرى، لا يوجد شيء آخر في البلاد جدير بالاهتمام، وتاريخ المغرب كما يتراءى من خلال تلك الكتب، ليس إلا تاريخا محدودا.» (**مؤرخو الشرفاء**، ص 42).

وغير خاف ما في هذا النقد من خطورة إذ أنه يضع في ميزان الشك القيمة الإخبارية لكتبنا التاريخية. لذلك، فنحن إذا كنا نريد أن نتحرى الإنصاف حقا، فمن الواجب أن نزن كلماتنا، وأن نخلع عليها معنى دقيقا محددا، وأن لا نندفع وراء رنينها أو قوتها الإيحائية، فكثيرا ما يخلق فينا الكلام أحوالا نفسية تزيغ بنا عن طريق القصد والموضوعية.

ولنحاول أن نطبق الحكم الذي أوردناه منذ لحظات على مؤلفين مهمين من جملة المؤلفات التي نشرت أخيرا. وهما :

1) **نظم الجمان** لابن القطان، وهو مؤرخ من القرن السابع الهجري، أي الثالث عشر الميلادي، عاش في البلاط الموحدي وكانت له علاقات وثيقة بالخليفة المرتضى.

2) **البيان المغرب** (القسم الثالث) لابن عذاري وهو أيضا من القرن السابع (13 م) وقد عاش في بداية الدولة المرينية، والمعلومات عن شخصيته وترجمته قليلة جدا.

إذا ألقينا نظرة عن القطعة المنشورة من نظم الجمان وعلى كتاب البيان، نجد أن شخصيات المهدي وعبد المؤمن وأبي يعقوب يوسف ويعقوب المنصور والناصر ومن أتى بعدهم من الملوك الموحدين يحتلون بالفعل مكانا كبيرا، فهم المركز الذي يدور عليه الكتابان. والتاريخ المغربي لا يرى إلا من خلال تعاقبهم على العرش. ويهتم المؤلفان بسائر أفعالهم وأقوالهم، ويسجلان كل التفاصيل عن حياتهم، ويخصصان لهم أكبر قسط من صفحاتهما.

ومع ذلك، فلا يسوغ لنا أن نقول إن الحياة الشخصية للخلفاء الموحدين هي التي يتكون منها جوهر الكتابين. فابن القطان وابن عذاري لا يهتمان بهم إلا بصفتهم رجال دولة. والذي يلفت نظرهما بالأكثر هو مظهر حياتهم العمومية. نعم، يحق لنا الآن أن نتساءل هل كانت توجد في ذلك العصر حياة عمومية خارج البلاط، ولن يعسر علينا أن نجد الجواب. وبما أننا سنعود إلى الموضوع فيما بعد بشيء من التفصيل، يكفي أن نقول الآن إن معظم النشاط السياسي كان يجري تحت الإشراف الفعلي للملك وفي دائرته الخاصة. وإذا سلمنا بهذه الحقيقة، يمكننا أن نقول ودون أن نخشى أي مجازفة، إن نظم الجمان والبيان المغرب يقدمان لنا معا تاريخ المغرب السياسي لحقبة تتراوح بين نهاية المرابطين إلى بداية المرينيين وتشمل جزءا كبيرا من القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين.

وهذا ما يظهر لنا بكامل الوضوح حينما نستعرض عن كثب محتوى الكتابين.

فكتاب النظم، إذا تركنا جانبا ما فيه من معلومات عن ترجمة المهدي وعبد المؤمن، يعرض علينا أهم الأحداث في تاريخ المغرب السياسي لمدة تبتدئ من سنة 500 وتنتهي عند سنة 533 للهجرة، وبالرغم من كون المؤلف لا يتحرج في إظهار عدائه للمرابطين، فإن هذا لم يمنعه من أن يصف لنا ما بذلته الدولة

الصنهاجية الكبيرة من جهود للمحافظة على تراب الأندلس الإسلامية ولصد هجمات المسيحيين الإسبانيين الذين كانوا بدون فتور يعيدون الكرة لاسترداد الاراضي الباقية في يد أعدائهم. ويقدم لنا في سرده للأحداث تفاصيل ومعلومات لا توجد عند غيره، كما تشهد بذلك مثلا روايته عن احتلال أقليش وطلبيرة من لدن المرابطين، وهو كذلك، حينما يتعرض للتاريخ الداخلي للبلاد يتتبع باهتمام وانتباه مراحل الكفاح الطويل الذي انتشب بين الدولة المرابطية الحاكمة وجماعة الموحدين المنشقة التي لازالت آنذاك معتصمة في معاقلها بالأطلس الكبير. ويورد في هذا الصدد الروايات المختلفة التي أمكنه أن يتوصل إليها. ونجد في الكتاب تفصيلات مفيدة عن غارات الموحدين بسوس، وبالأطلس الكبير وعن انتصارهم بأغمات ومعركة البحيرة الشهيرة وغير ذلك من الوقائع الحربية الشهيرة التي جرت سواء بالمغرب أو بالاندلس، ومن جملة المواضيع التي اجتذبت انتباه ابن القطان نجد كذلك نشاط المهدي كإمام، وتنظيمه لطبقات الموحدين والحملات التي قادها عبد المؤمن لتهدئة السكان في بعض أطراف المغرب. ثم إن الكتاب يحتوي على بعض الوثائق التي لا تخلو من أهمية، حيث يورد نص بعض الرسائل والخطب التي هي بمثابة شهادات مباشرة عن العصر.

وأما كتاب **البيان** ــ والامر يتعلق هنا بالقسم الثالث الذي نشر أخيرا بمساعدة المركز الجامعي للبحث العلمي ــ فإن حظه كان أحسن من كتاب النظم حيث وقع الاحتفاظ بنصه الكامل تقريبا. وهو خاص بتاريخ الموحدين وتظهر أهميته أولا في حجمه. ففي الوقت الذي نجد الاستقصا لا يخصص للدولة الموحدية الا مائة وخمسين صفحة تقريبا، نرى ابن عذاري يرصد لها خمسمائة صفحة بالخط الدقيق.

وفي النصف الأول من الكتاب نجد ابن عذاري يؤرخ لعهد عبد المؤمن وأبي يعقوب يوسف المنصور والناصر أي لمدة طولها 77 سنة. وهو في هذا القسم يوجه اهتمامه لموضعين اثنين بصورة خاصة : حوادث إسبانيا وحوادث إفريقية. وفيما يخص التاريخ الداخلي للمغرب، فإنه أقل توسعا.

فهو يسهب الكلام عن الفتوح التي قام بها عبد المؤمن في إفريقية فيصف دخوله إلى المهدية ويتحدث عن اتصالاته الأولى مع عرب بني سليم المستقرين بتلك البلاد، ودعوة عبد المؤمن إياهم للانخراط في صفوف جيشه من أجل الجهاد. وفي فصل آخر يقص علينا المؤلف بتفصيل الحملة التي قام بها أبو يوسف يعقوب

سنة 570 هـ في افريقية واستيلاءه على قفصة وتعيينه لواليين، أحدهماعلى تونس والآخر على القيروان. ولكن أطول الصفحات وأغزرها هي تلك التي خصصها المؤلف لأحداث إفريقية في عهد يعقوب المنصور. ذلك أن الموضوع يتعلق هنا بحوادث خطيرة تهدد الإمبراطورية الموحدية الفتية في وجودها. ففي ذلك الوقت كان بنو غانية قد استولوا على بجاية وغدوا يتوعدون بالاستيلاء على قسم من الجزائر وعلى تونس وليبيا، ويقص علينا ابن عذاري باسهاب الحملة العسكرية التي أمر بها المنصور في هذه المناسبة، لتلافي هذا الخطر الداهم.

وأما حوادث إسبانيا، فالمؤلف يتحدث عنها بتفصيل أكبر ومن بين المواضيع التي تستوقف انتباه المؤلف نجد تنصيب إدارة موحدية بإسبانيا، وتعيين بعض الأمراء الموحدين كولاة للأقاليم الأندلسية والكفاح الذي قام به أبو يعقوب ضد بني مردنيش، أمراء مرسية والذي انتهى بخضوع هؤلاء للموحدين والدخول في مصاهرتهم. وكذلك عندما يتعرض المؤلف للحملات العديدة التي قام بها الخلفاء الموحدون ضد النصارى بإسبانيا، فإنه يقدم توضيحات مختلفة عن عدد العساكر وترتيب الكتائب عند الخروج من المغرب وعند الوصول إلى مكان العمليات، وعن الطريق المتبعة، وعن الأسلوب الحربي الذي عمل به الطرفان وتكتسي قصص المعارك صبغة ملحمية في بعض الأحيان كما تدل على ذلك الصفحات المخصصة لمعركة الأرك الواقعة في سنة 591هـ/ 1212م في عهد يعقوب المنصور، ومعركة حصن العقاب (لاس نافاس دى طولوسا) الجارية في سنة 609هـ/ 1212م في عهد الناصر.

وأما القسم الثاني من الكتاب فهو يعني المدة المتراوحة بين 610هـ و665هـ، وهو عكس ما رأينا في القسم الأول يمنح المقام الأول لأحداث المغرب الداخلية. وهذا أمر ندرك أسبابه، فالموحدون بعد الهزيمة الكبيرة التي حاقت بهم يوم وقعة العقاب فقدوا في آن واحد ثقتهم بنفسهم وروح المبادرة التي كانوا يتصفون بها من قبل، يضاف إلى هذا أن الأزمات التي بدأت تحدث داخل الأسرة المالكة حولت الأنظار والأفكار إلى داخل المغرب. ثم إن توارد العرب الهلاليين وغيرهم بكثرة إلى المغرب في تلك الحقبة يثير في النفس انطباعا وهو أن المغرب دخل إلى منعرج جديد في تاريخه.

ولن أواصل هذا التحليل كثيرا، نظرا لتشعب الأحداث وتعددها. وانما أضيف

أن الكتاب يحتوي على معلومات تتناول موضوعات مختلفة مثل النظام الإداري للبلاد تحت الخلفاء المتعاقبين، والنزاعات الناشئة على العرش، ونكبة بعض الوزراء، ومعاقبة بعض رجال السلطة، ومزاولة الخلفاء للأحكام، ودسائس شيوخ الموحدين، وثورة غمارة وثورة صنهاجة، ووفود بعض القبائل العربية إلى المغرب، وانتقاض عدد من القبائل، وشخصية مسعود الخلطي الغربية، وظهور المرينيين في الأقاليم الشرقية، والامتداد التدريجي لنفوذهم في البلاد الخ...

تلك نظرة مختصرة وناقصة عن محتوى الكتابين. ولكنها تخولنا أن نقول، بدون تساهل ولا مجاملة منا، أن المؤلفين يمثلان مجهودا جديا يستحق من المؤرخ كل تقدير. حقا، هنالك مشكلة التحقيق التاريخي التي سنعود إليها فيما بعد، ولكن إذا اعتبرنا الحصيلة التي يقدمها لنا الكتابان، بعيوبها ومحاسنها، فلا يسوغ لنا أن نقول إنها لا تعالج إلا مظهرا ثانويا من تاريخ المغرب.

ومع ذلك، فلابد من أن نلقي على أنفسنا سؤالا وقد وصلنا في بحثنا إلى هذه النقطة : هل استنفد ابن القطان وابن عذاري جميع الجوانب في موضوعهما ؟ وهل عالجا حقيقة التاريخ السياسي للمغرب بكامله بالنسبة للعصر الذي أرخا له ؟ أم أنهما لم يعيرا اهتمامهما إلا إلى جانب واحد، وهو الذي ينعكس في الأعمال الرسمية التي قام بها الملوك وحاشيتهم ورجال الصدارة في المملكة ؟

وهنا يمكن أن تبرز صحة بعض الانتقادات، شريطة أن توضح مدى خطورتها وأن يعين موقعها بالنسبة للمجموع.

وأول ما يقال في سبيل النقد والاعتراض : أن هذا تاريخ الملوك والوزراء والولاة، فأين هو تاريخ الشعب ؟ ولاشك أن مثل هذا القول يترجم عن رد فعل مشكور من ناحية المبادئ، وان كان المقام يقتضي الاستنصاف في الحكم به، كما يقتضي أن لا نستعمل مقاييس عصرنا الذي صار فيه التطور حثيثا في جميع المستويات، لنطبقها على عصور كان فيها عمر الإنسانية لا يزال قريبا من الطفولة فقد يغيب أحيانا عنا أهمية عامل تطور في تعاقب الأعصار فنتخيل بكل سهولة أن الأمور كانت تسير كما أنه لو كان هنالك، من جهة، حكم قائم، ومن جهة أخرى، شعب يتحرك ويتتبع يوميا القرارات التي يتخذها أهل الحل والعقد والتي ستؤثر على مصيره، ورأي عام منتبه للأحداث يعبر عن شعور السكان بأجمعهم.

ولا يخفى ما في هذا الرأي من خطأ صراح. ويجب أن نلاحظ قبل كل شيء أنه لم يكن في تلك العصور الغابرة ما نستطيع أن نسميه رد فعل شعبي يدل على وجود شعور سياسي ووعي جماعي بشؤون الدولة. فالحركة الموحدية نفسها لا تمثل في الحقيقة تيارا شعبيا.

وقد بين ابن القطان بما يكفي من الدلائل والأمثلة كيف اضطر المهدي إلى غزو القبائل في الأطلس الكبير، وقمع المخالفين والمترددين بمنتهى الشدة، واستعمال أساليب الاقناع، تارة ووسائل الشدة أخرى. ولم يستطع المهدي أن يحصل على سند سياسي حقيقي إلا بعد أن أسس منظمة الموحدين بطبقاتها المشهورة ومنح لبعض القبائل امتيازات خاصة بهم، كانت هنالك عصبية قبلية أو سلالية أو إقليمية اعتمد عليها الكثير ممن أسسوا الدول وأقاموا الممالك، وهذا ما بينه ابن خلدون بكامل الإيضاح والتفصيل في مقدمته وتاريخه. ولكن هل من الجائز أن نرفع هذه العصبية إلى مستوى الوعي الجماعي الذي يعم أمة بكاملها ؟ وقد يقال كذلك، في سبيل الاعتراض، أن الشعور الجماعي كان يظهر على الصعيد الديني. وهذه مسألة سنعود إليها فيما بعد، ويكفي أن نقول الآن أن الدين كان حقيقة في ذلك الوقت هو العامل الأساسي لتوحيد عناصر الشعب بسائر طبقاته وأقاليمه وقبائله. وهذا ما يجعل من الممكن كتابة تاريخ ديني للشعب المغربي. ولكن، إلى أي حد كانت ظواهر الدين الجماعية تمثل دائما اتجاها سياسيا لدى الجمهور ؟ سؤال يتطلب من المؤرخ كثيرا من التمحيص والتثبت مع دراسة كل حالة على حدة قبل تقديم أي جواب.

وكل هذا يبين لنا أن الانتقادات الموجهة إلى كتبنا التاريخية القديمة بدعوة أنها لا تقدم لنا التاريخ السياسي للشعب بما ينبغي من التوسع والتفصيل، إنما هي انتقادات مبنية على افتراضات وهمية ومسلمات غير صحيحة على أن مؤرخينا لم يهملوا بتاتا الإشارة إلى ردود الفعل الشعبية التي كانت تحدث في النطاق المحلي في شكل ثورات أو حركات عصيانية.

وعليه، فإن فكرة تعادل القوى بين الحاكم والمحكوم التي يمكن أن نطبقها بكل سهولة على مجتمعاتنا الحالية دون أن نخشى أي شطط في حكمنا، قد تؤدي بنا إلى الخطأ والبعد عن الحقيقة التاريخية إذا نحن أردنا أن نستعملها بدون تمحيص لتصوير العلاقات التي كانت قائمة آنذاك بين الدولة المسيطرة وجماهير الشعب.

فلم يكن هنالك أي وعي جماعي على مستوى الامة، كما لم تكن أي منظمة ذات صبغة شعبية. والمنظمة الوحيدة التي وجدت كانت تتمثل في طبقات الموحدين، ولكنها جهاز مساعد للحكم أكثر منها أي شيء آخر. كما كانت في أغلب الأحيان تظهر بمظهر «أوليجارشيا» لها امتيازاتها ومصالحها. إذا لم يكن هنالك تاريخ سياسي للشعب كمجموع، ككيان لا يتجزأ فإنه يوجد مع ذلك تاريخ آخر له، لم يحظ لسوء الحظ إلا قليلا بعناية مؤرخينا، ونعني بذلك تاريخ المدن والقبائل وهذا لا يعني أنهم لم يسجلوا الحوادث المحلية حينما تدعو خطورتها إلى تدخل السلطة المركزية. ونحن لا يغيب عنا أنه كانت هنالك عصبيات إقليمية أو قبلية، وعلاقات تقليدية بين القبائل تتسم بالعداوة أو الصداقة، كما أن العلاقات بين السكان الرحل والمستقرين في مناطق الصحراء والمجاورة للصحراء كان من شأنها أن تخلق مشاكل عديدة وتتسبب في أحداث شتى. وكذلك يقال عن المدن، فقد كانت لها شخصيتها في الإطار الإقليمي وكانت لها علاقات مع ناحيتها، كما كانت في بعض الأحيان مقرا لإقطاعيات صغيرة أو عائلات بورجوازية كبيرة. ناهيك بالوضعية الخاصة التي كانت تتمتع بها الموانئ لسهولة اتصالها بالعالم الخارجي.

فهذا من دون شك، مظهر مهم جدا من تاريخنا القومي ويجب أن نعترف بأن الكتابين قد أهملاه كثيرا.

ولكن، ليس هذا هو الانتقاد الوحيد الذي يمكننا أن نوجهه للمؤلفين، فهما حينما يقومان بعرضهما التاريخي لا يبرهنان عن توفرهما على ملكة التفسير التاريخي. ولا يدركان دائما بالصورة المناسبة الارتباط بين الأحداث. ولا يدرسان دائما بكامل الوضوح عناصر كل حالة مع تقديم المعلومات الضرورية عنها، كما أنهما لا يتتبعان دائما حسب منهاج مسطور تطور مشكلة من المشاكل من بدايتها إلى نهايتها، وهكذا، يسدلان ستار النسيان على عناصر مهمة جدا أو يكتفون في شأنها بتلميحات موجزة إن لم تكن مغلقة بحيث أن القارئ الذي يقرأ ما بين السطور تنبعث أمامه من حين لآخر مشاكل تهم التاريخ بالدرجة الأولى، ولكن المؤلف لم ير من الضروري أن يتبسط في الحديث عنها.

ولا يسمح لي الوقت بأن أعرض كل هاته المشاكل، ولكن سأقدم عنها بعض الأمثلة :

ماهو بالضبط الدور الذي كان يقوم به شيوخ الموحدين في جهاز الدولة ؟

إذا راعينا بعض الفصول من كتاب البيان يتبين لنا أنه أكبر مما يتصور عادة ويظهر أن مصادقة هؤلاء الشيوخ كانت ضرورية لكل قرار مهم. فهذا الأمير المرابطي الصغير إسحاق بن علي يستعطف عبد المؤمن ويرجو منه العفو، بمحضر أولئك الشيوخ. لكن عبد المؤمن يجيبه قائلا : «مالى في الرأى شيء» ثم يرق له بعد ذلك ويريد أن يعفو عنه، إلا أنه اصطدم بمعارضة أحد الشيوخ الذي صاح في رفاقه : «ارتد عبد المؤمن علينا لأنه يريد أن يربي فراخ السبوعة إلينا»[1].

وفي فقرة أخرى، نرى عبد المؤمن يطلب موافقة الشيوخ ليمنح قرضا ماليا لجماعة من الطلبة جاءوا لزيارته[2]. ويظهر أن الشيوخ كان لهم دور أيضا في عزل أبي عبد الله محمد عن ولاية العهد وفي إسناد هذا المنصب السامي إلى أخيه أبي يعقوب[3]، وكذلك الشأن فيما يتعلق بنكبة الوزير عبد السلام الكومي التي نتجت عن تدخلات الشيوخ[4]. وسنراهم بعد ذلك يتدخلون باستمرار في الأزمات الناشئة من أجل العرش فيقومون بدسائسهم بين المتنافسين على الملك ويدعمون بذلك نفوذهم. ولقد استنكر المأمون سيرتهم وتقلبهم فقتل مائة منهم وأكره الآخرين على الفرار إلى جبالهم بالأطلس الكبير، حيث سينتظرون موته بقلوب مليئة بالحقد[5]. وكان ولده الرشيد أكثر مسالمة، فرغب في ارجاعهم وفي استرضائهم بمنحهم من جديد النفوذ الذي كانوا يتمتعون به[6] لكنهم قبل أن يوافقوا على الرجوع سيفرضون شروطهم ومن بينها إحياء مراسيم التمجيد الخاصة بالمهدي، وقد كان المأمون أبطلها بالمرة.

كل هذه الأحداث المبعثرة تبين لنا أن شيوخ الموحدين كانوا يمثلون قوة سياسية نشيطة وفعالة. ولكن ابن عذاري بكل الأسف لا يقدم لنا ما يكفي من

---

(1) **البيان**، ج 3، ص 24.
(2) **نفسه**، ج 3، ص 57.
(3) **نفسه**، ج 3، ص 54.
(4) **نفسه**، ص، 43.
(5) **نفسه**، ص 265.
(6) **نفسه**، ص 305.

التوضيحات في شأن دورهم الحقيقي في النظام الموحدي. ونظرا لانعدام المعلومات الكافية حول هاته المسألة، فإن المؤرخ يجد نفسه وجها لوجه مع افتراضات عديدة : ألم يكن الشيوخ الموحدون مجرد عناصر متطفلة على الدولة التي احتضنتهم وتساهلت معهم اعتبارا لصفتهم كمؤسسين للحكم الموحدي ؟ أم هل كانوا يشكلون مجلسا استشاريا حقيقيا تعتبر آراؤه في كل القرارات المهمة ؟ أليس من الممكن أن نعتبر منظمتهم مستوحاة إلى حد ما من تلك التقاليد الديمقراطية البربرية، الشيء الذي تدل عليه روحهم التمردية ؟ أليست صورة مكبرة للجماعات الصغيرة التي كانت موجودة في نطاق الدوار والقبيلة لدى سكان الأطلس ؟ إن مثل هذه الأسئلة تطرح من جديد أمام الباحث نوعية ونظام الحكم الموحدي وتتطلب فحصا جديدا.

ومن جهة أخرى، ألم يكن الحكم الموحدي متضايقا من هاته القوة السياسية النشيطة المتحركة ؟ ألم يحاول القضاء عليها أو الحد من شوكتها ؟ ألم يكن ذلك هو هدف التمييز الأخير الذي قام به عبد المؤمن ؟ ولماذا يستدعي عبد المؤمن قبيلته كومية ويسكنها بمراكش ؟ واستدعاء الخلفاء الموحدين الأولين لعرب بني هلال من أجل الاستقرار بالمغرب ألم يكن يهدف إلى تكوين قوة إضافية في خدمة العرش الموحدي تستعمل عند الاقتضاء لمواجهة المعارضات الناشئة بقبائل الأطلس الكبير ؟ وكيف يمكننا أن نفسر الأحداث التي جرت بين القبائل الموحدية والعرب، حين وصول هؤلاء إلى أرباض مراكش تلبية لدعوة الخليفة أبي يعقوب ؟

لن أحاول الجواب على كل هاته الأسئلة ذات الأهمية البالغة. ويكفي أن أقول إن النص الذي يخلو من إيضاح وتدقيق في بعض المناحي يتسم بالغموض في مناحي أخرى وذلك الغموض هو الذي يدفعنا إلى إلقاء تلك الأسئلة.

وتنبع مشاكل أخرى أيضا أمام المؤرخ حينما يحاول التعرف على الحياة الدينية من خلال تلك الكتب التاريخية. والموحدون، الذين لم يكونوا يجهلون مقام الدين في نفس الشعب، أسسوا حكمهم على قواعد دينية. فقد حاربوا المرابطين باسم الدين الحق، كما برروا باسمه كذلك استيلاءهم على السلطة وسائر تصرفاتهم السياسية وحروبهم. وأتوا بمذهب جعلوا منه في آن واحد وسيلة لمحاربة أعدائهم وسلاحا إيديولوجيا إن صح هذا التعبير لتدعيم وحدة الشعب حول دولتهم. وقد أورد ابن القطان رسالة أديب أندلسي هو أبو عبد الرحمن ابن طاهر المرسي وفيها

يحاول المؤلف بأسلوب جدلي لا يخلو من شطارة أن يقيم الدليل على شرعية سلطان الموحدين، مستندا في ذلك إلى الدين.

وكل هذا يبين لنا إلى أي حد كان الشعب قوي الشعور بمسائل الدين، خلافا لما كان عليه الشأن فيما يتعلق بالسياسة، كما رأينا ذلك منذ لحظات. وكثيرا ما كانت تأتي الفرصة للشعب ليبرهن عن شعوره الديني وذلك بمناسبة البعوث العسكرية العديدة التي كانت توجه إلى الأندلس حيث كان المغاربة ينخرطون بعشرات الآلاف في الجيش الموحدي لمحاربة الكفار.

ولكن اذا كان هذا الاجتماع يحصل بين السلطان والشعب حين مواجهة العدو الخارجي، هل يمكن القول إنه لم يكن هنالك أي مشكل ديني في الداخل ؟

وهنا نجد المؤرخين أيضا لا يقدمون لنا كل المعلومات المفيدة. ومع ذلك، فإنهم يذكرون ما فيه الكفاية ليجعلونا نشعر بوجود أزمة دينية. وهكذا نجد ثورة محمد ابن هود السلاوي تدفع بعض المؤرخين المعاصرين إلى تأويل أحداثها كرد فعل لبعض سكان السواحل الأطلسية الذين قبلوا مذهب مالك منذ زمان طويل والذين هبوا لمناهضة المذهب الجديد الذي أقبل به المهدي ابن تومرت. ومهما يكن، فإن النجاح الذي لقيته في الأول ثورة ابن هود في عدة أقاليم مغربية كسوس وسجلماسة والريف تدل دلالة كافية على أن تعاليم المهدي كانت تلاقي نوعا من المعارضة في أفكار الناس.

حقا، إن ابن عذاري يتحدث لنا عن ذلك، ولكنه لا يعطينا ما يكفي من التفاصيل لتكون لدينا فكرة مدققة عن تلك الثورة وعن أسبابها وبواعثها. بل إن الرواية الموجزة التي يقدم لنا عنها ليست على ما يظهر إلا صورة مكررة لرواية رسمية حيث لا تخلو من عبارات الشتم والقدح في شخص ابن هود.

ونحن لا نجد حججا تؤيد نظرية وجود معارضة دينية إلا عندما نتصفح تواريخ أخرى. ويذكر الاستقصا مثلا أن القاضي عياض، وهو من هو كممثل للمذهب المالكي بسبتة، دفع بسكان مدينته إلى الثورة ضد الموحدين وإلى تأييد ابن هود.

وهذه النظرة المتقطعة الناقصة عن الحياة الدينية تظهر لنا في فصول أخرى كذلك. فابن عذاري يبين لنا الخلفاء الموحدين الأولين يحيون ذكرى المهدي في احتفالات رسمية. فهذا أبو يعقوب يوسف يذهب لزيارة قبر المهدي وقبر والده،

وكلاهما مدفون بنفس المكان بتينمل، ويطلب من الشعراء الطلبة أن يقولوا الأشعار في تمجيدهما. ولكن ابن عذاري لا يقول لنا هل كانت هنالك احتفالات شعبية إلى جانب الاحتفالات الرسمية.

ومثل هذه الإيضاحات كانت ضرورية إذا علمنا أن عبد المؤمن لم يحصل على الأمن الديني إلا بعد عملية قمع كبيرة دعاها المؤرخون باسم «التمييز». وقد ذكر البيدق أنه قتل في هذا التمييز اثنان وثلاثون ألف وسبعمائة وعشرين من المتهمين.

ويظهر أن هاته التدابير الإرهابية القاسية لم تستطع مع ذلك أن تفرض بصورة نهائية النظريات الموحدية في الدين. ونستطيع أن نقول إن كان هنالك مذهب رسمي، هو الذي تسير عليه الدولة، وإلى جانبه كانت عقيدة تقليدية هي التي ظل الشعب متشبثا بها. وهذا ما يفسر لنا كون الخليفة الثالث يعقوب المنصور كان يرفض في نطاق حياته الشخصية التسليم بعصمة المهدي. أما المأمون فسيذهب إلى أبعد من ذلك، حيث سيندد علنيا بعقيدة المهدي ويعلن العودة إلى العقائد السنية التقليدية.

فنحن إذن، أمام مشكل ديني له وجوده وحيويته، مشكل كان له تطوره، لكن المؤرخين مع الأسف لم يخبرونا عنه الا في نبذ متناثرة.

وهنالك تأليف آخر في التاريخ يشهد على وجود حياة دينية ليس لها ارتباط كبير بالمذهب الموحدي، ونعني به كتاب «التشوف» للتادلي الذي يقدم لنا 277 ترجمة لأولياء ومرابطين ومتصوفين الخ... ونجد ضمن هذه المجموعة أسماء معروفة جدا مثل أبي الحسن ابن حرزهم، أبى شعيب السارية، أبى يعزى، أبى مدين وأكثر هؤلاء الرجال عاشوا في عهد الموحدين. كما يذكر الكتاب أسماء عدد من الرباطات والرابطات، مثل رباط شاكر، وأسفي وتيط. كما يشير إلى المدن التي كانت توجد بها حركة صوفية كأغمات وأزمور وسلا وفاس وغيرها. وقد واصل ابن قنفذ هذا العمل بصورة مفيدة وكتابه «**أنس الفقير**» نشر مؤخرا. وقد تحدث المؤلف فيه عن رجال الصوفية الذين لقيهم أثناء رحلته بالمغرب، أي عن عدد من الذين عاشوا في عصر المرينيين.

ولكن هذين الكتابين المخصصين للتراجم لا يخلوان كذلك من عيوب. فهما لايهتمان في الغالب إلا بحياة الأولياء الشخصية، ولا يبينان لنا بما يلزم من الوضوح

المركز الذي كان يحتله الأولياء في المجتمع، ومدى تأثيرهم في البلاد، وعلاقاتهم مع الحكم القائم.

ومجمل القول، إن هذه التآليف تتكامل مع بعضها، دون أن تسد بعض الثغرات المهمة وتجيب على كل الأسئلة التي يطرحها المؤرخ في هذا العصر. وعلى كل حال، فهي تبين لنا أن الحياة الدينية في عصر الموحدين كانت تعبر عنها ثلاثة مواقف مختلفة :

1) موقف رسمي، يستند على مذهب محدد ويحاول أن يفرض نظرية واحدة عن الدين. وهذا الموقف لم يكن يخلو من بعض المرامي السياسية. فالدين والسياسة يتكاثفان ويبرر أحدهما الآخر.

2) موقف واسع الانتشار في الأوساط الشعبية ويتبلور في التعلق بالمذهب المالكي وفي رفض الاعتقاد بعصمة المهدي، وهو يفسر لنا لماذا لم يستطع المذهب الموحدي، خارج الجماعات المرتبطة بالحكام، أن يدرك انتشارا كبيرا وأن يستمر في الحياة بعد سقوط الدولة الموحدية.

3) موقف صوفي يشهد عنه تكاثر عدد الأولياء والصالحين في ذلك العهد. وعنه نشأت الحركة الكبرى للرباطات التي ستبرز في مغرب القرن السادس عشر.

II ـــ مشاكل النقد التاريخي :

بقي لي أن أقول كلمة مسألة التحقيق التاريخي في كتبنا التاريخية. وسأكتفي بنظرة عامة، إذ على ما يلوح لي ليس من الممكن أن نقوم في شأنها بدراسة نقدية عميقة ما لم نتتبع النص قدما بقدم وما لم نحصل على كل وسائل الاستعلام والتمحيص. إلا أن المصادر التي اعتمد عليها مؤرخونا ضاعت، ويااللأسف، في معظمها كما أننا نجهل بنفس الصورة الوثائق الرسمية والخاصة، التي لم يصلنا منها أي شيء، باستثناء بعض الرسائل الموحدية وبعض الخطب والظهائر والبيعات التي نجدها مثبتة في كتب مختلفة. ولا شك أن مؤرخينا استغلوا هذه الوثائق في جمع معلوماتهم.

وكل ما لدينا اليوم ينحصر في أسماء مؤلفين سابقين أو معاصرين مع عناوين كتبهم التي ضاعت كلا أو جزءا، ولربما صادفنا منها بعض النقول في عدد من كتب التاريخ. ولنذكر من بين أهم هؤلاء المؤلفين :

1) اليسع بن عيسى بن حزم الغافقى، صاحب «**المغرب في محاسن أهل المغرب**» وهو كتاب مهم.

2) عبد الملك بن موسى الوراق، صاحب «**المقباس في أخبار المغرب والاندلس وفاس**».

3) أبو الحسن علي ابن حماد الصنهاجي مؤلف «**النُّبذ المحتاجة من أخبار صنهاجة**» وهو كتاب ذو فائدة خاصة لأنه يعالج تاريخ شعب صنهاجة.

4) ابن الراعى، مؤلف كتاب في تاريخ المغرب.

5) أبو المومن المصرى، مؤلف «**فضائل المهدي**».

6) ابن صاحب الصلاة، مؤلف كتاب «**المن بالامامة**» الذي لم يعثر منه إلا على قسم نشر مؤخرا.

7) أبو مروان ابن حيان، مؤرخ الأندلس الكبير، الذي أثارت مؤلفاته الإعجاب سواء بقيمتها العلمية أو بقيمتها الأدبية، لكن معظمها يعد ضائعا. و لم يبق منها إلا بعض الاجزاء وبعض النقول المتفرقة في عدد من الكتب.

8) القاضي عياض، الذي ألف كتابا مهما عن تاريخ المغرب والأندلس دعاه «**الجامع في التاريخ**».

ولازالت القائمة أطول بكثير، ويمكن تكوين فكرة عنها بالرجوع إلى كتاب الاستاذ المؤرخ السيد عبد السلام ابن سودة، «**دليل مؤرخ المغرب الأقصى**».

ومن دون شك أن مؤرخينا استعانوا كثيرا بهاته الكتب المفقودة، كما تدل على ذلك اقتباساتهم ونقولهم. لكن من البديهي أنه مادامت تلك النصوص مفقودة، فمن الصعب إن لم نقل من المستحيل القيام بدراسة نقدية عن الكتب التي أمكن إنقاذها من الضياع. وكل ما نستطيع أن نقوله في شأنها سينحصر في ملاحظات عامة نلخصها فيما يلي :

أ ــ يجب أولا أن نلفت الأنظار إلى عنصر إيجابي من شأنه أن يطمئننا على القيمة الإخبارية للمصادر الضائعة. ذلك أن مؤلفيها كانوا في أغلب الأحوال من المعاصرين للأحداث التي رووها، أو عاشوا في عصر متقارب مما جعل أخبارهم تحتفظ بشيء من الطراوة، وتقدم بعض الضمانات على صحتها فهم وإن لم يحضروا

بأنفسهم في الحوادث أمكنهم أن يلتقطوا شهادات مباشرة عنها. ويجب أن لا ننسى أنهم وجدوا رهن إشارتهم عددا من المصادر الإخبارية المكتوبة مثل المستندات الرسمية والمراسلات الخاصة. ومن الأمثلة على ذلك ما نجده عند ابن القطان وابن عذاري من رسائل موحدية وغيرها من الوثائق الرسمية.

ب ــ لكن وضعيتهم كمعاصرين ترتب عنها بعض النقصان إلى جانب هذا العنصر الإيجابي. فلم تسمح لهم بأن يبقوا باستمرار في المستوى المطلوب من الموضوعية والتجرد الذي هو العلامة الجوهرية التي يعرف بها اليوم كل بحث تاريخي قيم. والذي يمكننا أن نعتب عليهم ليس هو ما قالوه، ولكن ما لم يقولوه أو حرفوه عمدا لأسباب سياسية أو دينية.

ومع ذلك، فلا ينبغي أن نتسرع في الحكم عليهم، ويجب، قبل كل شيء أن نحاول تفهم الوضعية التي كان يوجد عليها المؤرخ آنذاك. هل كانت لديه كامل الحرية لينقل إلينا الحقيقة التاريخية كما كان يكتشفها ؟ ألم يكن يشعر بأنه تحت رقابة الحكام الذين لم يتوانوا في معاقبته أشد العقاب إذا ما لاح منه أي انحراف بالنسبة إليهم ؟

بل وأكثر من هذا، هل كان في مستطاعه أن يكون رجلا حرا مستقلا ليس له أي ارتباط ولا يخضع لاي ضغط أو أي تأثير ؟

وإذا استثنينا حالة الزاهد والمتصوف، فإن المثقف كان متعلقا بالدولة من الناحية المادية، إذ هي التي كانت تضمن له مركزه في المجتمع وتشجعه، وتمكنه من أسباب الشهرة، وتفسح له المجال للاتصال مع الجمهور. لذلك، فليس من النادر أن يكون المؤرخ من أولئك الرجال المحظوظين الذين لهم ارتباط بالبلاط. وتلك هي وضعية البيدق، وابن صاحب الصلاة، وابن الراعي، وأبي المومن المصري. وهي كذلك وضعية صاحبنا ابن القطان الذي كان من المقربين إلى الخليفة الموحدي المرتضى. وليس من الغريب أن يكون تقلد تحت رعاية الخليفة منصبا رسميا إما كشيخ للطلبة، أو ككاتب بأعتابه. وابن القطان لا يحاول إخفاء عواطفه مطلقا فهو يكتب تاريخه كأحد الأشياع المخلصين للموحدين. وموقفه يتجسم في حركة آلية لا تخطيء. فهو كلما تحدث عن المرابطين، كانت عباراته منطوية على السب والتحقير. أما التنويه والثناء فإنه كان يخص بهما المهدي وعبد المومن وعلية الموحدين. فهو

يسلك مسلك المانويين الذين يضعون الشر في جهة والخير في جهة أخرى. وهذا العيب أقل ظهورا عند ابن عذاري الذي عاش في عصر المرينيين، واستطاع بالتالي أن يكون أكثر حرية في نقل مختلف الروايات التي توصل إليها، ولكنه ظل مع ذلك متأثرا بلهجة مصادره ونزعتها.

وفي بعض الأحيان كانت المبادرة تأتي من الملك نفسه والمؤرخ إنما يكون منفذا لإرادته وهو يعلم أن كتابه سيجلب له جائزة سنية ولربما فسح له الطريق للتوصل إلى إحدى المناصب السامية في البلاد. وكيف يمكنه في مثل هذه الظروف أن يوفق بين رغبته في الكتابة الموضوعية وبين الهوى الذي يتولد في نفسه عن المصلحة الشخصية والطموح ؟!

وعلى هذا، فلم يكن في مستطاع المؤرخين أن يتجاوزوا بعض الحدود في التعبير عن الحقيقة التاريخية. وقد وجد بعض المستشرقين في هذا الصدد المجال سهلا لينالوا منهم وينتقصوهم. ولكنهم نسوا، وبكل بساطة، أن مهنة المؤرخ لا يمكن أن تزاول بكامل فائدتها إلا في نطاق الحرية التامة. والسؤال الذي سبق أن أجبنا عنه هو : أي حرية كان يتمتع بها المؤرخ خلال تلك العهود الغابرة من القرون الوسطى ؟ لقد قال مؤرخونا ما كان في طوقهم أن يقولوه، في دائرة الانسجام السياسي والديني مع الأوضاع القائمة. ذلك أنهم إلا فيما شذ وندر لم يكونوا لا بالمتمردين ولا بالثوريين.

حقا، لقد عرفت الأندلس، مثلا، مؤرخين من نوع ابن حيان وابن بسام، الذين لم يكونوا يترددون في ذكر الحقيقة عن معاصريهم. وقد تناولوا القلم بكل مهارة ورشاقة ليعبروا عن نقدهم وسخريتهم وهم يحللون أحداث زمانهم ويعلقون عليها. ولكن يجب أن نعترف بأن المجتمع الإسلامي بإسبانيا تطور تطورا كثيرا بالنسبة لمجتمعنا. فبعد انهيار الخلافة الأموية، وتمزق الوحدة السياسية وقيام ملوك الطوائف، استيقظ الرأي العام أمام الكوارث والتقلبات التي شاهدها. وغدت الأوساط المثقفة تحكم على الحالة بشيء كثير من التبصر والحرية ولا تتردد في نقد الأمراء والوزراء، وتندد بالرؤساء حينما يبرهنون عن العجز والقصور.

ولاشك أنه كانت تقع من حين لآخر متابعات واضطهادات لبعض رجال الفكر، ولكن لنقرأ ابن حيان وابن بسام وابن خاقان وغيرهم، فسيتضح لنا آنذاك

إلى أي حد أصبح مركز المثقف قويا بالأندلس، ومن الأحداث ذات المغزى في هذا الصدد ما ذكر من جواب ابن جهور لولده حينما تجاهر هذا الأخير بالتهديد للمؤرخ ابن حيان. ولنذكر كذلك الدور الخطير الذي لعبه الفقهاء في عصر ملوك الطوائف وبعده.

أما في المغرب، فقد كان الوضع يختلف عن ذلك، فالمجتمع كان أقل استقرارا وأكثر تقلبا، والمدن كانت أقل تكاثفا في مجموع التراب. و لم تكن التقاليد الثقافية راسخة بنفس الدرجة، وبالإضافة إلى ذلك، كان قيام الدول يتسم بانقلاب شامل. فالمرابطون والموحدون من بعدهم كانوا يرتقون إلى الحكم محمولين بموجة من الأفكار الدينية والسياسية تهدف إلى خلق امبراطورية كبيرة وقوية. فكانوا يشعرون بأنهم منوطون برسالة سامية لمحاربة الكفر. والدفاع عن المسلمين ضد أعدائهم، كيز العقيدة الصحيحة في كل مكان.

وهكذا كان شعار الدولة مركزا على الامتثال بدل النقد، وعلى النظام بدل الحرية، وسلطة الدولة تأتي قبل كل اعتبار. فرجال العلم، باستثناء ما كانوا يحظون به من احترام تقليدي موجه إلى رتبتهم كقضاة أو كأساتذة أو كموظفين سامين، لم تكن لهم الحرية الكاملة فيما يعملون. بل إنهم كانوا مندمجين مع النظام، في غالب الأحيان. ولنذكر هنا المحن التي تعرض لها رجال من طبقة ابن طفيل، وعياض، وابن رشد. وهل كان في طوق المؤرخ في مثل هذا الجو إلا أن يغمض عينيه وأن يوقف التصرف بعقله متى أحس بأنه ينزلق نحو مواطن الزلل ؟

فإذا نظرنا إلى المسألة من جانب آخر، يحق لنا أن نتساءل : لو لم توجد في تلك العهود تشجيعات الأمراء ومبادراتهم، هل كان يقدر لهاته الكتب التاريخية أن تؤلف ؟ وهذا سؤال مهم لا يجوز التهاون بشأنه. فنحن نعلم الأثر الذي كان لتشجيعات أولي الأمر وجوائزهم في العالم الاسلامي بالقرون الوسطى لبروز عدد من المؤلفات القيمة سواء في التاريخ أو الأدب أو الطب أو غير ذلك، بحيث يمكن القول إن السلطة الحاكمة كان لها بوجه من الوجوه نصيب من الفضل في المحافظة على تاريخ بلادنا مهما ظهر لنا فيه اليوم من نقص.

ج ــ ماهي الاستنتاجات التي يمكن استخلاصها من الملاحظات السابقة ؟

لست أعتقد أن العيوب التي وصفناها بإجمال تخولنا الحق في أن نضع كل

محتوى كتبنا التاريخية في موضع الشك والريبة. ذلك أن تلك الكتب تضم بين دفتيها قدرا كبيرا من الحقيقة التاريخية. لكنها حقيقة جزئية لأنها لا تسعى لإبراز التوازن بين الجانب الايجابي والجانب السلبي، وهو توازن ضروري حينما نواجه تاريخ بني الإنسان. ولذلك نجد المؤرخ يصيبه شيء من العي حينما يشرع في الحديث عن عيوب ملك أو نظام، فيكتفي ببعض الإشارات أو ببعض الآراء الغامضة، فهو في مسألة مهمة كقضية التمييز، مثلا، يعطي الحق للمهدي أو لعبد المومن، بدون أن يحاول اقناعنا بأسباب مقبولة، ولا أن يشرح لنا أخطاء الطرفين. وفي مسألة ثورة ابن هود، لا يحاول مطلقا أن يدرس بالكفاية هذه الحركة المعارضة الكبيرة، ولا أن ينفذ إلى نوعيتها وطبيعتها، ولا أن يعرض علينا وجهة نظرها، والأمثلة من هذا النوع كثيرة، فالمؤلف يحكم جملة بأن سائر الحركات المعارضة كانت تحمل ضررا وتتسم بصبغة مخالفة للدين. ويكتفي بأن يحلل في شأنها الشعور الرسمي أو أن يكرر الدعاية التي كان القائمون بالحكم يبررون بها تدخلهم وقمعهم. ولست أقول هنا إن الحاكمين كانوا دائما على خطأ وإن المعارضين كانوا دائما على صواب ولكن، على المؤرخ أن لا يترك أي عنصر في ظلال الإهمال والنسيان وأن يسرد كل الأحداث بموضوعية. وحينما يقوم بهذا العمل على الوجه المطلوب، يتسنى آنذاك الحكم على قيمة الأشخاص والأفعال، بصورة لا تقبل المناقشة.

فإذا رجعنا إلى الجانب الايجابي نجد المؤلف، بالعكس، يصوره بتفخيم، فيرفع الأشخاص إلى أعلى عليين، بل لربما أضفى عليهم وجها أسطوريا، ويبالغ في وصف انتصار عسكري، ويورد قصائد بعض الشعراء المقربين ليدعم ويوسع الانطباع الذي تركته الحكاية النثرية في النفوس.

د ــ لذلك، فلا مندوحة لنا من أن نصطدم ببعض الثغرات وبعض النقط الغامضة، بسبب كون معلوماتنا لن تكون تامة في جميع الجوانب، ومع ذلك كله، يجب أن نعترف أن معرفتنا بالموحدين ازدادت كثيرا منذ بداية القرن وستطرد في الازدياد، وذلك بفضل تزايد المصادر واكتشاف المخطوطات المنسية. وعلى النقد أن يقول كلمته في المعلومات الجديدة التي توفرت بسبب ذلك. وقد أتى النقد ببعض ثماره فيما يتعلق بالمصادر المعروفة منذ زمان، فالدراسات المنشورة منذ ثلاثين سنة في أوربا في الشرق وفي المغرب عن الموحدين تقارب رويدا رويدا

الحقيقة في بعض المسائل المهمة وتتمكن بالتدريج من تقديم نظرات شمولية وتركيبية عن ذلك العصر، في مجموعه. ولكن لازالت هنالك مهمة كبيرة أمام النقد، منها : المقابلات بين سائر المصادر والنصوص التي لم تعط بعد كل نتائجها، ودراسة المعلومات المتوفرة من العلوم المساعدة للتاريخ، مثل علم الآثار، ودراسة الكتابات المنقوشة في الأبنية القديمة، ودراسة النقود القديمة، إلخ... وهنالك مجموعات كبيرة من المخطوطات التي لم تستغل بعد كما يجب. وهنا لابد من أن نذكر أن الباحث يحدث له كثيرا أن يصادف معلومات تاريخية مهمة جدا في كتب لم يكن يتوقع فيها مثل ذلك.

والحاصل، أن عمل البحث في هذا الشأن لم يَعْدُ طور البداية. وما أوسع الميدان الذي يجب استكشافه ! وسيجد الباحث دائما أمامه مهمة على قدر طموحه، وماعليه إلا أن يتسلح بشيء من الحماس والصبر وأن يشتغل باستمرار لينتزع من نسيان العصور الحقائق النفيسة التي تخفيها بنوع من الشح.

الثورة الموحدية

الجنوب المغربي في التاريخ :

لم تبرز كل نواحي المغرب في آن واحد على مسرح التاريخ. فنحن، مثلا، لا نعرف شيئا كثيرا عن الجنوب المغربي في العصور القديمة. فإذا تم استقرار الإسلام بالبلاد بين القرنين الثاني والثالث للهجرة، أي الثامن والتاسع للميلاد، نجد شمال المغرب هو الذي يروج ذكره بصورة أقوى عند المؤرخين، وبالخصوص مدنه مثل فاس وسبتة وطنجة وسلا، في حين لا يتحدثون كثيرا عن مدن الجنوب وقراه. هنالك استثناء مهم، هو مدينة سجلماسة، التي قدر لها، منذ عهد مبكر، أن تكون عاصمة دولة، ومركزا مزدهرا، على المستوى الأفريقي، تقوم فيه حركة تجارية ضخمة. ولكن سجلماسة تنقلنا في الواقع إلى شرق المغرب، أي إلى عالم آخر.

وتغير هذا الوضع في القرن الحادي عشر، بصورة تكاد تكون مفاجئة، مع قيام دولة المرابطين. فالجنوب المغربي بأسره إلى تخوم افريقيا السوداء أصبح محط أنظار العالم مع بروز هذا الحدث الكبير : إن مجموعة قبائل صنهاجة القوية خرجت عن ديدنها المعتاد وعن مسالكها التقليدية لتقوم بوثبة عظيمة استطاعت بفضلها أن توقظ مجموعات أخرى من القبائل، المستقرة منذ زمان لا يعرف أوله في أودية الأطلس الكبير وفي سهول الدير التي تحتوشه جنوبا وشمالا. وهكذا، استطاع المرابطون أن يقيموا نوعا من التوازن التاريخي بين شمال المغرب وجنوبه. بل أكثر من ذلك ــ وهذا ما سيبينه التاريخ التالي ــ إن الجنوب هو الذي استطاع منذ ذلك العهد أن يقوم بدور المحرك لكل التغيرات التاريخية الكبرى التي آجتازتها البلاد.

ومن ذلك العصر أصبح الحوز وسوس لا يذكران كمجرد نواح جغرافية أو كمناطق للمرور، بل كمراكز للحضارة وللأنشطة الثقافية. صحيح أن الطبيعة لم تكن دائما سخية مع تلك الجهات، التي طالما تضررت من سنوات القحط

والفاقة التي كانت تتعرض لها البلاد دوريا في تاريخها. لكن أبناء البلاد عرفوا كيف يتصرفون بذكاء وشجاعة حتى يحافظوا على وجودهم ويدافعوا عن أنفسهم من مفاجآت الطقس حينما ينزل عليهم بقساوته، وحتى ينموا مواردهم، بل ويعرفوا أحيانا فترات من الرفاه واليسر. وحينما جاء صنهاجة المرابطون بكل قواهم إلى هاته الأقاليم، استطاعوا، بكل سهولة، أن يقضوا على مقاومة السكان المحليين الذين خضعوا للسادة الجدد وأسلسوا لهم القياد. فركن المرابطون إلى كامل الثقة في موقفهم، واعتقدوا أنهم أصبحوا يدينون لهم بالولاء من صميم قلبهم، فلم يترددوا في اختيار موقع عاصمتهم، في قلب الحوز ذاته، قريبا من سفوح الأطلس الكبير. ونتساءل : هل كانوا في ذلك حصفاء متبصرين ؟ ألم يتهوروا في اختيارهم الذي لم يكن يخلو من مخاطرة ورهان مع المجهول ؟

المستقرون والرحل :

لم يكن في طوق سكان الناحية، بسبب نمط عيشهم وعاداتهم، أن يقاوموا مدة طويلة. فهم — في أغلبيتهم الكبرى — مستقرون : فمنهم فلاحون مرتبطون بأرضهم، وأهل قرى ومدن يتعاطون للتجارة أو للمهن الصناعية، بحيث لم تكن لديهم نفس الروح الحربية التي عرف بها صنهاجة الرحّل. وفي هذا الصدد، من الأحسن أن نرجع إلى ابن خلدون الذي تمكن بتحليلاته العميقة والمستقصية أن يبرز في «**المقدمة**» الفوارق الأساسية التي تفصل بين المستقرين والرحل في المجتمعات المغربية.

والواقع أن الخضوع في مثل هذه الحال لا يكون إلاّ ظاهريا ومؤقتا. فهؤلاء السكان المستقرون واعون في الحقيقة أشد الوعي بشخصيتهم وأصالتهم. وليس من السهل على أية سلطة سياسية وافدة من الخارج أن تبتلعهم. ذلك أن حيويتهم وخصوصيتهم توحيان إليهم، في الوقت المناسب، باستغلال أي ضعف أو أية صعوبة يصطدم بها الخصم للقيام برد الفعل.

نضيف إلى ذلك أن القبائل المستقرة في الناحية تنتمي إلى شعب بربري آخر معروف باسم **مصمودة**، وهو منتشر في كل جهات المغرب، ويتكلم لهجة تختلف عن لهجة صنهاجة. ولعله كان غير موحد في الفترات السابقة، مما حال دونه وتكوين بناء سياسي منسجم، أي دولة. ولكن منذ أن وصل زناتة إلى المغرب

في القرن العاشر، على إثر تدهور دولة الأدارسة، وتأسيسهم للإمارات الزناتية، أخذوا يشعرون أن الوافدين الجدد لم يكونوا إلا مغتصبين. ثم جاء بعد ذلك دخول صنهاجة إلى المغرب في أواسط القرن الحادي عشر وإنشاؤهم لدولة قوية ذات نظام مركزي وسلطة كبيرة في قلب الحوز، فزاد ذلك في تقوية هذا الشعور بالغبن، وتحول شيئا فشيئا إلى اقتناع قوي ودفع بالمصامدة إلى تكوين عصبة متماسكة أمام الحاكمين.

ذلك هو ما سماه ابن خلدون **العصبية** التي ربما أعطيناها معنى وضيعا، ولكنها قد تعني «**ثورة جماعة على الظلم وتضامن قوم في سبيل الدفاع عن حقوقهم ومصالحهم المهددة**» أي بعبارات أخرى «**عواطف نبيلة، وطنية، دفاع عن الصالح العام الخ.**» ومن علماء الاجتماع طائفة لم يحتفظوا بمفهوم العصبية عند ابن خلدون إلا بمظهرها البدائي الذي يعني **روح العشيرة** أي يجعل منها **رد فعل ميكانيكيا ناشئا عن أواصر القرابة** وهو التأويل الذي تقدمه لنا اليوم النظرية التجزيئية.

المصامدة :

دراسة الحركة الموحدية تبين للمؤرخ مدى التسرع والمجازفة في السير وراء مثل هاته النظريات. ولقد اتجهت بعض الدراسات إلى المقابلة بين صنهاجة ومصمودة وكأنهم جنسان يستحيل لقاؤهما. ولكن، من هم المصامدة، يا ترى ؟ هل يمثلون جنسا صافيا خالصا، مضبوط الأنساب، لم يتسرب إليه أي عنصر دخيل ؟

هذا ما لا يمكن تأكيده فكل المصادر تقدم لنا المصامدة متكونين من أقوام وأصول مختلفة، تشمل فيما تشمله عناصر من صنهاجة. فإذا نظرنا إلى شجرات الأنساب التي يعرضها علينا ابن خلدون، نجدها من جهة قابلة للشك والطعن، ومن جهة أخرى، تتضمن دعوى كل قبيلة في تأكيد وحدتها وشخصيتها التاريخية. وقد بين العالم الاجتماعي **جاك بيرك** في تناوله لدراسة قبيلة مصمودية هي **سكساوة** المنعزلة في أعلى الأطلس الكبير كيف أنها تحتضن عدة عناصر داخلية دون أن يمس ذلك بتماسكها.

إن رد فعل المصامدة على قيام الدولة المرابطية لا يفسره، بالتالي، إلا وجود نوع من الشعور بالقومية التي تتجاوزها القبلية، ولذلك فإنه تطلب زمانا وجاء

متأخرا. لقد عرف المرابطون كيف يتخذون من الدين مبررا لقيام دولتهم. ولاشك أنهم كانوا صادقين في نيتهم وعملهم ويعتقدون أنهم يرتفعون فوق اعتبارات القبلية والقومية، ليحصروا كل همهم في **الأمة** برمتها. ولكن، عند الممارسة، لم يكونوا يتورعون عن إعطاء نوع من **الأولوية** للجماعات الصنهاجية مثل **لمتونة**، قبيلة يوسف بن تاشفين، **وكدالة ومسوفة**، الخ. التي كانت في نفس الوقت هي القوة العسكرية الأساسية التي يمكن للدولة أن تعتمد عليها، عند الاحتياج. فمن الطبيعي أن تسند إليهم كل مناصب القيادة. إلا أن مثل هاته الامتيازات تخلق مع مرور الزمان وضعية تكتسي فيها العلاقات البشرية صبغة علاقات بين غالب ومغلوب أي بين المرابطين ومصمودة.

ومن تم كان المرابطون يتخذون حجة من الدين ليطالبوا أولئك السكان بالخضوع ويتغلبوا على كل النزاعات البارزة والخفية ويحافظوا على مجدهم كمجاهدين وحماة للدين.

ولذلك كان لزاما على المصامدة، إن هم أرادوا تغيير الأوضاع والإطاحة بالدولة القائمة، أن يهاجموا خصومهم باسم الدين الصحيح. وبعبارة أخرى، كان لابد لهم من أن يقيموا الدليل على أن المرابطين لم يكونوا يمثلون العقيدة السليمة كما يدعون وأن سلوكهم لم يكن يخلو من انحرافات عن السنة. ولكن، من أجل التعبير القوي والمقنع عن نقد صارم ويقيني من هذا النوع، كان لابد من سلطة فقيه من أعلى طراز تتوفر فيه كل الأهلية العلمية.

تكوين ابن تومرت :

كان لابد للمصامدة، إذن، من عالم ضليع متبحر في العقيدة قادر على تأسيس مذهب والدعوة إليه، لأن المرابطين كانوا يتمتعون بمساندة أكبر الفقهاء بالأندلس. وقد عثر على ذلك العالم في شخص **ابن تومرت**، الذي ظل إلى حد ذلك الوقت منزويا في الظل ثم برز بغتة على مسرح التاريخ.

يتراءى لنا هذا الرجل، من خلال كتب التاريخ، بالوجه التقليدي والمعتاد للطالب السوسي الذي يغادر بلده ويتجه في آن واحد من أجل التزود من العلم في العواصم الإسلامية الكبرى ومن أجل أداء فريضة الحج في البقاع المقدّسة. ثم يعود بعد سنوات من الغياب إلى مسقط رأسه وقد بدأت تتجه إليه الأنظار.

ينتمي ابن تومرت لإحدى قبائل سوس المصمودية. ويجمع في شخصه كل الصفات التي يعرف بها أبناء بلده، ولكن إلى حد قل من يدركه : ذكاء، وعلم، وجدل، وروح واقعية وصبر ومثابرة. وقد بدأت مسيرته الفكرية بسوس حيث تلقى تعليمه الأول، وغادر بلدته، وهو ما يزال في طور الشباب، ليذهب حسب بعض المصادر إلى الأندلس. وهنالك أمكنه أن يوسع معرفته باللغة العربية والفقه وعلم الكلام.

ولم يكن طموحه الفكري يقف عند حد ولذلك، فإنه اقتدى بعدد من علماء الأندلس فذهب إلى المشرق ليتمم تكوينه العلمي، على يد أكبر العلماء في ذلك الوقت. وكان الشرق آنذاك يجتاز من مرحلة حافلة بالنشاط الثقافي، وكان الإسلام يواجه منعطفا كبيرا في تاريخه. وهكذا، فإن القرن السادس الهجري أي الثاني عشر الميلادي يعد في تاريخ الفكر والأدب الإسلاميين من أكثر القرون إنتاجا وازدهارا. ذلك أن صراع السنة مع مذاهب الأقليات، الشيعة وغيرها، بالشرق الإسلامي كان فيه أقوى حافز على تجديد النشاط العلمي وتقويته. فظهر جيل من الأساتذة وتميز، في نفس الوقت، بحذقه في الجدل وتبحره في العلم. وأسست مدارس مثل **النظامية**، فكانت تعمل على نشر تعليم رفيع المستوى، وكانت الخلافة العباسية بدعم من **السلاجقة** تقوم، إلى جانب العمل العسكري، بحملة فكرية وإيديولوجية كبيرة باسم مذهب السنة ضدا على الفرق والمذاهب الأخرى من مختلف الاتجاهات.

ذلك هو المشرق الذي عرفه ابن تومرت الشاب، وعاش به سنوات يتلقى العلم على يد شيوخ كانوا منغمرين في نقاش فكري كبير، وصحبة طلبة يطفحون حماسة، ويتوقون بفارغ الصبر إلى القيام بدور في هذا الصراع المقدس. ومن بين شيوخه، لابد من أن ننوه بصورة خاصة بالبعض منهم لأنهم كانوا يعدون من الأعلام في عصرهم، مثل :

ــ **الكيا الهراسي** : وهو متكلم من الدرجة الأولى كان يلقي دروسه في مدرسة النظامية ببغداد. ولاشك أن ابن تومرت استطاع بفضله أن يتوسع في معرفة عقيدة **الأشعرية**.

ــ **وأبي بكر الشاشي** :عالم آخر طبقت شهرته الآفاق. وعليه تعرف على تعاليم المدرسة الفقهية الشافعية.

ـ **وأبي بكر الطرطوشي** : أصله من الأندلس، ثم جاء إلى مصر فاستقر بها. وقامت شهرته سواء. عل العلم أو على التقوى.

هل لقي الغزالي أكبر المفكرين المشارقة، كما ذكر في بعض المصادر ؟ هذا ما يدعيه ابن تومرت. ولكن النقد الحديث أتى بحجج تشكك في هاته الدعوى وليس من المستحيل أن يكون ابن تومرت استعمل اسم الغزالي كوسيلة من وسائل الدعاية لمذهبه. وهذا لا ينفي أنه اطلع على كتبه واستفاد منها.

وعلى كل، فالمهم هو قيمة التكوين العام الذي حصل عليه ابن تومرت. فبفضل إقامته الطويلة بالمشرق، أمكنه أن يتتبع عن كثب التيارات الفكرية التي كانت تتصادم في تلك الناحية الكبيرة في العالم الاسلامي من حنبلية، وإسماعلية، وإمامية وأشعرية، الخ. وأمكنه، أيضا، أن يتصل اتصالا مباشرا بذلك الشرق الذي كانت تمزقه الأهواء الدينية والسياسية والذي أصبحت فيه الكلمة تحرك التاريخ أكثر من السيف. فالمثال الذي قدمه عالم عبقري مثل الغزالي، وفتان كبير مثل الحسن بن الصباح، إمام الحشاشين، ما كان إلا ليترك أبلغ الوقع في نفسه الجياشة بالطموح.

في طريق العودة :

عندما أخذ ابن تومرت طريقه في الرجوع إلى بلاده، كان قراره قد حسم : لقد عزم على أن يكون **داعيا** ومرشدا للناس باسم **الدين الصحيح**.

بدأ عمله بمصر وترك هنالك عدة تلاميذ. وعلى ظهر السفينة التي كانت عائدة به نحو المغرب، أخذ يعظ الركاب ويلومهم بشدة على ميلهم إلى ارتكاب المعاصي والوقوع في الرذائل. وشوهد في مدن المغرب، التي توقف بها مدة، في طريق العودة وهو يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. هكذا كان شأنه في تونس وقسنطينة وبجاية وتلمسان فلم يكن يتورع عن البوح بنقده للحكام والأعيان في كل بلد. ولم يكن يتردد في تحدي الجماعات، بل الجماهير، بمناسبة الاحتفال بالأعياد ويعنفهم على التفاخر بمظاهر الزينة والتبذير. فكانت السلطات تتأذى من دعوته فتطارده، في كثير من الأحيان، وتخرجه من البلد. وفي بعض الأحيان، كان يضطر هو إلى الفرار حتى لا يعتقل في السجن.

وإذا كان الحكام بدأوا يرون فيه عنصرا خطيرا ومشوشا، فلم يكن كذلك موقف بعض الفئات من المجتمع التي كانت متذمرة من الإدارة القائمة. وكان

هنالك عدد من العلماء والطلاب، المتأثرين بالمذاهب الفكرية الواردة من الشرق مثل **الأشعرية والتصوف**، يمارسون نوعا آخر من المعارضة للحكم المرابطي. ومنذ وصول ابن تومرت إلى بجاية، بدأ عدد من الناس يرتبطون به وأصبحوا فيما بعد معدودين من أول تلاميذه وأصحابه. ومن بينهم طالب شاب من ندرومه اسمه عبد المومن. فكان يتميز بذكائه وعلمه، مما جعل ابن تومرت يضعه في المرتبة الأولى بين أصحابه ويتخذ منه مستشاره الأكبر والمرشح لخلافته بعد الوفاة.

هكذا، برهن ابن تومرت عن حصافته ومعرفته بالرجال. فقد لمح في الحين الخصال الكبرى التي كان يتصف بها تلميذه الذي سيصبح فيما بعد رجل دولة من الطراز الأول وقائدا عسكريا موفقا، فوضع كامل ثقته فيه منذ اللحظة الأولى ولم يتردد في إطلاع عبد المومن على نواياه الخفية في السعي للإطاحة بالدولة المرابطية. ولكن الأمر كان ما يزال في طور الأحلام التي تقارب الجنون لأن الدولة المرابطية كانت، أكثر من أي وقت مضى، متمكنة من وسائلها وتظهر للملاحظين آنذاك كأقوى وألمع دولة في مجموع الغرب الإسلامي. ومهما يكن، فابن تومرت كان يرى من مصلحته أن يهيء تلامذه منذ ذلك الحين لفكرة السعي للحكم عن طريق **قلب النظام المرابطي**. ومثل هذا الاحتياط كان يدخل كحلقة مهمة في ستراتيجيته السياسية الكبرى.

في مواجهة الفقهاء :

لكن تلك الستراتيجية لا تعني أن ابن تومرت كان قد وضع مخططا دقيقا ولا أنه سطر يومية حدد فيها المراحل والآجال. كل تحركه كان يتركز على شعار واحد ما فتئ يذكر به لتبرير أفعاله : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهو مبدأ أساسي في الاسلام يحظى بالتحبيذ والتأييد من لدن جميع المؤمنين، على اختلاف نزعاتهم، لأن ذكره يتردد باستمرار في القرآن.

وبفضل اتصاله المباشر مع المسلمين، في نطاق الدعوة، استطاع ابن تومرت أن يتحسس الميدان ويدرس عن طريق التجربة إمكاناته في التحرك وحظوظه في النجاح. بحيث إن قراراته التاريخية لم تصدر إلاّ بعد طول التروي. فقد قام بعشر سنوات من الدعوة في مدن المغرب وقراه وبخاصة في المغرب الأقصى، قبل أن يستطيع تحديد خطّة للعمل نهائية. لقد كانت أمامه عراقيل لابد من إزاحتها قبل أن يعلن نفسه قائد ثورة على النظام القائم.

أدرك ابن تومرت وهو يشرع في دعوته أن المرابطين كانوا فوق كل اتهام في أعين العامة من المسلمين. فعلى المستوى الديني، كانوا يحظون بمساندة أكبر الفقهاء في المغرب الإسلامي، مثل **ابن رشد، وابن الجد وعياض**، قاضي سبتة المشهور، وغيرهم. وكانت دائرة علي بن يوسف بمراكش تتكون أساسا من علماء وفقهاء مالكيين ولم يكن أي شيء يدبر بدون موافقتهم. وكان الشعب قد تعود على احترام تلك الشخصيات واتباعها دون اعتراض، لأنهم كانوا يتكلمون باسم الدين، أي باسم الله.

فرأى ابن تومرت أن لابد من البدء بالقضاء على تلك الهالة التي تحيط بالفقيه فتؤثر على عقول العامة وتجردها من كل حس نقدي. ولم يجد في ذلك أية صعوبة نظرا للتكوين الذي حصل عليه بالشرق والذي كان على طرفي نقيض مع الروح السائدة عند فقهاء الغرب الإسلامي. فقد كان هؤلاء متشبعين بنزعة المحافظة ويعتبرون كل خروج عن الدروب المطروقة بمثابة البدعة. فهم يقفون عند حرف المالكية، دون أي تسامح بحيث كانت المدارس الفقهية الأخرى تطارد، إن لم يصدر القرار بمنعها. وهكذا نحيت شيئا فشيئا من المغرب المعتزلة والشيعة والظاهرية الخ. قبل أن يتم استقرارها بالفعل بحيث إن المغرب والأندلس استطاعا منذ عهد مبكر أن يستمتعا بالوحدة الدينية والتشريعية.

وما عرفت هاته التقاليد المرتكزة على الوحدة المذهبية، المتمثلة في المالكية، ما عرفته من رسوخ وهيبة في عهد المرابطين الذين كانوا يدافعون بإيمان الجندي الذي فيه الحرارة مع البساطة. فالتقوى عندهم كانت هي التعرف على الفقه المالكي وتطبيقه. ولم يكن يشوش بالهم **الامتيازات** الخاصة التي كان يحصل عليها أصحاب المناصب الدينية من قاض، وإمام، وأستاذ الخ. والتي كانت تجعل منهم **طبقة** محظوظة داخل المجتمع. ولم يكن في طوق المرابطين، على أي حال، أن يوقفوا مثل هذا التطور. ذلك أن الفقهاء أصبحت لهم اليد الطولى في شؤون الدولة، وكان نفوذهم يمتد من الدواليب الكبرى إلى الدواليب الصغرى في الإدارة، على كل المستويات.

وفي مثل هذا الوضع الذي كان من الممكن معه للمصلحة الخاصة أن تلتبس بالمصلحة العامة، والذي كان يجوز فيه استعمال الدين كقاعدة للدنيا، لم يعدم ابن تومرت حججا لصالح دعوته:

1 ــ ندد بوقوف فقهاء المالكية عند حد الجانب الشكلي إذ لم يكونوا يهتمون إلا بالفروع، في حين كانوا يهملون روح الدين الحقيقي، وذلك بسبب تخليهم عن البحث في **أصول** الدين وأصول الفقه. وهذا يعني أنهم لم يكونوا يأخذون من تعليمهم الديني إلا ما يتعلق بالمعاملات الدنيوية والذي يدخل في تطبيق الأحكام الفقهية أي ما يسمى علم الفروع.

2 ــ ندد بموقفهم الفكري كشكل من أشكال **التجسيم أو التشبيه**، وهو ما يتنافى في نظره مع عقيدة التوحيد في الإسلام. فهؤلاء العلماء الذين وضعوا أنفسهم في خدمة المرابطين كانوا عاجزين عن تصور الإلاه في حقيقته. وهذا ناتج، بصورة منطقية، عن جهلهم بعلم الكلام، وهو العلم الذي كانت دراسته آنذاك مهملة بالمغرب، بدعوى أنه علم خطير.

3 ــ وندد بتعصبهم الذي ظهر، بالخصوص، في الاستقبال العدائي الذي استقبلوا به تآليف الغزالي، وبالأخص كتابه المشهور «**الإحياء**»، فقد لوحظ أن أولئك الفقهاء مارسوا ضغوطا مختلفة على علي بن يوسف حتى يصدر حكما على ذلك الكتاب في قرار رسمي.

وبالجملة، فإن ابن تومرت شن حملته على العلماء الموالين للمرابطين، بفتح الصراع معهم في ميدانهم، أي ميدان **العلم الشريف**، وذلك بأن جرهم أمام الجمهور ليبين أنهم كانوا جاهلين بالدين بروحه ومقاصده، وأن ما وصل إليه العلماء المسلمون في جهات أخرى من خلال أبحاثهم في هاته الموضوعات كان غائبا عنهم. ونجد تأملاته وانتقاداته فيما ترك لنا من تآليف.

الخليفة الاجتماعية :

كانت هاته الحملة ضرورية للمشروع الذي كان يفكر فيه ابن تومرت لمناهضة المرابطين. وما كان ليتوصل إلى نتيجة، لو لم يجد وسط النخبة المغربية المفكرة **نزعة متمردة**، كانت تتغذى بأفكار الصوفية وتظهر تقديسا كبيرا للغزالي. يكفي أن نذكر هنا الاستقبال الذي حظي به ابن تومرت بفاس لدى طائفة من العلماء والطلبة، لنفهم الاعتراض الكبير الذي كان يتحرك في ضمير المجتمع الثقافي، والذي جاء ليخدم مشروعه.

هاته النزعة الفكرية المعترضة كانت تخفي وراءها مشكلا اجتماعيا آخذا في

التفاقم. كان المرابطون، كما رأينا، يستندون إلى الفقهاء. ولكن شاءت الصدفة أن يكون أولئك الفقهاء المسيطرون في دائرتهم علماء أندلسيين. فسواء تعلق الأمر بمهام وزارية أو إدارية أو قضائية أو غيرها، فقد كان الأندلسيون هم الذين يحتلون المقاعد الأولى، إن لم نقل إنهم كانوا يحتلون معظم المناصب. بحيث أصبح النظام المرابطي يكتسي، على المستوى السياسي، صبغة **حلف** بين **الارستقراطية الصنهاجية والنخبة المفكرة الأندلسية**، واستفادت هاته النخبة من الامتيازات التي خصت بها، فغدت تعيش في البذخ، وظهرت أمام الجمهور بكل مظاهر الترف والأبهة الناشئة عن الغنى والمجد الأدبي، ولم يتورع الشعراء في أهاجيهم عن التعرض لأولئك الفقهاء الذين استطال ذراعهم في دواليب الدولة حتى أصبحوا قادرين على أن يفعلوا ما يشاءون. تلك أسباب وجيهة كان من شأنها أن تثير الاستياء وتنشره داخل المجتمع المغربي، وبخاصة في أواسط المثقفين المغاربة، الذين كانوا متعودين على التستر والتواضع.

ونجد شهادة بليغة على موقفهم في استنكارهم لإحراق كتاب **الإحياء** للغزالي الذي صدر به الأمر عن المرابطين. فالحدث يدل على أن الفقهاء الأندلسيين المحظوظين كانوا مصممين على الدفاع عن امتيازاتهم بقطع الطريق على كل مذهب يمكن أن يصبح أرضية للنقد والاعتراض. وهو يبرهن عن جهة أخرى على أن الشيوخ والطلاب، وقد اجتمعوا على فكرة واحدة وتخلوا عن كل دعوى وتبجح وتحصنوا بأخلاق التواضع، أصبحوا يكونون تيارا خاصا بهم، مستعدا للعمل عند سنوح الفرصة.

فمن الدلائل على عبقرية ابن تومرت التوفيق الذي حصل له في اكتشاف هذه النزعة وهاته الجماعة، في الوقت المناسب. ولعل المنزلة التي أدركها الطلبة في هرميته، فيما بعد، ترجع لذلك. فالحملة التي قادها ضدا على العلماء الرسميين كانت معززة، منذ البداية، من لدن المثقفين المعاصرين، الذين ساهموا بحظ وافر في نشر أفكاره. وقد دخل البعض منهم في خدمته ورافقوه في تنقلاته بالمغرب إلى أن استقر نهائيا في الأطلس الكبير.

في مواجهة الدولة المرابطية :

وفي هذه الآونة بدأت المرحلة الثانية من مسيرته : كان واعظا، فهاهو يتحول

إلى زعيم حركة منظمة من أجل الاستيلاء على الحكم. وقد طبع هذا التحول بالإقدام على قرار ذي أهمية **رمزية** وذلك حينما أعلن نفسه **مهديا**. والمهدي هو الرجل الذي بشرت به بعض الأحاديث النبوية والذي سيخرج في آخر الزمان ليملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا. وما فتئت الحركة المهدوية في تاريخ الإسلام تلهم تيارات فكرية إسلامية مختلفة وحركات ثورية عديدة. فابن تومرت لم يكن هو أول من ادعى صفات المهدوية. فهل كان يعتقد ذلك من صميم قلبه ؟ أم هل كان يمثل دورا ؟

والواقع أنه، في القضية التي انغمر فيها، كان عليه إما أن ينجح وإما أن يموت. وفي البداية لم يكن توازن القوى في صالحه، ولذلك فلم يكن له مجال في اختيار وسائل العمل الذي قرر أن يقوم به. فكل شيء كان يراه صالحا له، مادام يساعده على الاقتراب من الهدف. فهو لكي يجتذب السكان إليه، كان لابد له من أن يقدم لهم نفسه كرجل موهوب ومعزز بالعناية الالهية وقادر على أن يأتي بالمعجزات بحيث إن الاعتبارات السياسية كانت من العوامل الحاسمة في ظهور مهدوية ابن تومرت على مسرح التاريخ. وما منعه ذلك من أن يكون طوال حياته مثالا للمؤمن الصادق والمنزه عن كل اتهام. وكان سلوكه هذا من أول الأسباب التي حققت له الكثير من شعبيته وجاذبيته. ومهما يكن، فمن الصعب على المؤرخ مهما أمعن في سوء الظن أن لا يرى فيه إلا كذابا أو كافرا. لقد كان، بالعكس، يظهر كمدافع عن قضية سليمة، قضية الدين، وقضية المصامدة، الذين كانوا يشعرون بأنهم ضحية تسلط واغتصاب بسبب استقرار المرابطين في أراضيهم.

فإذا نظرنا إلى الأحداث التي وقعت فيما بين سنتي 511هـ/1117م. و520هـ/1126م، نجد ابن تومرت كان لديه ما يكفي من الوقت ليحقق أهدافا ذات أهمية كبرى، نذكر منها، بالخصوص :

— تحطيم القواعد الدينية والإيديولوجية التي كانت تقوم عليها الدولة المرابطية.

— التشهير بإسراف هاته الدولة، وانحرافها، وبتصرفات «النظام المرابطي» بوجه عام.

— عن طريق تطبيق المبدأ الاسلامي **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، وضع الأرضية الصالحة لبروز مذهب جديد يتجاوب مع الرغبة في التغيير التي بدأت تظهر لدى فئات واسعة من المجتمع المغربي.

ــ إثارة انتباه الجمهور لشخصه، بوصفه الرجل الوحيد الذي يستطيع أن يخطط لذلك التغيير وأن يقوم بإنجازه.

ــ تكوين عدد من الطلبة الذين يمكن استصلاحهم كأطر ذات كفاءة لما يحين وقت العمل.

ــ الاتجاه إلى تلك الأهداف كلها بالارتكاز على الدين والعلم وحدهما، دون الاضطرار إلى إفشاء سر المخطط الثوري.

ثورة في الأطلس الكبير :

حينما فر ابن تومرت إلى الأطلس الكبير، فإنه لم يكن قد اختار هذا الملجأ عن طريق المصادفة. بل إنه أدخل في حسابه أنه سيلاقي هنالك استياء من صنف آخر، يترجم عن نفسه في مظهرين سياسي واجتماعي، ألا وهو رد فعل مصمودة على صنهاجة وعلى استيلاء المرابطين على أجود الأراضي بالحوز، ومن ضمنها خمسة آلاف هكتار مسقية.

كل ذلك جعل ابن تومرت يجد استقبالا مشجعا من لدن مصامدة الأطلس الكبير.

ولما أدرك المرابطون، بعد فوات الأوان، أنهم أصيبوا برجل خطير، وجهوا قائدا من قوادهم على رأس كتيبة من الجند لإلقاء القبض عليه. لكنهم اصطدموا بمقاومة المصامدة الذين ستروه وأحاطوه بحمايتهم. وهكذا وجدت جامعة القبائل المصمودية، في النهاية، رئيسا يجمع في شخصه كل المؤهلات التي تجعله قادرا على توحيد صفوفها وتنظيمها وجعلها خاضعة لأمره ونهيه. ولم يكتف ابن تومرت من جهته بمساندة عاطفية. بل استصدر البيعة من تلك القبائل عدة مرات حتى يستيقن من مساندتها في عمله. فبايعته كإمام مشرف على **رابطة العباد**، وليس كمهدي، ذلك أنه كان في احتياج إلى فترة من الزمان ليهيىء الجمهور لفكرة المهدوية ولشوقه إليها.

وشرع ابن تومرت، سنة 517هـ/1123م في تنظيم حركته، وجمع حوله القبائل التي تقبلت دعوته بإخلاص مثل هرغة، وتينمل، وهنتاتة الخ، وستلتحق بها قبائل أخرى فيما بعد. وليست لدينا كل المعلومات عن هذا التجمع القبلي

والطريقة التي تم بها، ولكن من الواضح أن المهدي استفاد من الأعراف البربرية وفي نفس الوقت استلهم كثيرا من سيرة الرسول الأعظم، الذي واجه هو أيضا مشكلا مماثلا : ألا وهو جمع القبائل العربية حوله. ووجد ابن تومرت نفسه رأس منطقة خارجة عن سلطة المرابطين وآخذة في التوسع. ولكي يتوصل إلى الأهداف المتوخاة، فقد تخلى عن الموقف الذي كان يتخذه الرؤساء والأمراء المعاصرون في تصورهم للحكم. بل إنه على عكسهم تبنى تصورا طريفا يرتكز على تنظيم **هرمية** تتجاوب نوعا ما مع بعض التطلعات الديموقراطية.

الهرمية الموحدية :

اختار ابن تومرت كمركز لحكومته مكانا واقعا في أعالي الجبال، **تينمل**. وهو، وإن كان استمر يعيش عيشة بسيطة، دون ترف ولا مظاهر، أحاط نفسه بنظام بروتوكولي كان يميزه عن الآخرين ويرفع درجته فوقهم، فكانت هنالك جماعة تقوم على خدمته وتعيش في صحبته باستمرار. وهؤلاء هم **أهل الدار** وكان هنالك **العشرة** ويدعون أيضا **الجماعة**. وحسب بعض المصادر كان العشرة هم أول من بايع ابن تومرت كمهدي. جاء في مادة **ابن تومرت** في دائرة المعارف الاسلامية، الطبعة الثانية، مايلي :

«قال عبد المومن : لما انتهى الإمام المهدي من خطابه، تسارع إليه عشرة من الرجال كنت واحدا منهم، فقلت له : هاته العلامات لا توجد إلا فيك إنك المهدي حقا. وهكذا بايعناه على أنه المهدي.».

شكلت **جماعة العشرة** نوعا من **مجلس خاص وجهازا تنفيذيا**. فكانت أهم الرجال وأقربهم إلى المهدي مثل عبد المومن، وعمر إنتي وعبد الواحد الونشريشي، الخ.

وكان هنالك، أيضا، جماعة **الخمسين**، التي كانت عبارة عن مجلس استشاري يضم ممثلين عن القبائل الموحدية. وتضيف بعض المصادر جماعة **السبعين**. وهنالك فئات أخرى في هاته الهرمية مثل **الطلبة والحفاظ**، الخ.

كما أن القبائل كانت ملزمة باتباع ترتيب مضبوط عند الاستعراض في الحفلات الرسمية، فتأتي هرغة قبيلة المهدي في المرتبة الأولى.

وأصبحت الأوامر التي تصدر عن ابن تومرت لا تناقش بصفته مهديا، والمهدي لا يجوز في حقه الخطأ. إنه ينعت بلفظ **المعصوم**.

كانت المنظمة التي أنشأها لتسيير حركته مبنية على نظام محكم وصارم. وكل من انحرف عن قواعدها كان يعاقب بالإعدام. وعمليات **التمييز** التي أمر بها لمعاقبة بعض القبائل من الأمثلة الواضحة في هذا الصدد. فالتمييز كان يهدف إلى فرز المؤمنين الحقيقيين من المنافقين وكان هؤلاء يقتلون.

ولعل المهدي كان في حاجة للجوء إلى العنف، وذلك لكي يجبر القبائل على أن تتناسى نزاعاتها وتلتف حوله. وكانت تلك القبائل تجتاز، بالفعل، من تحول سياسي اجتماعي كبير، إذا قد ألفت من قبل أن تعيش في الشتات والخصام. فكأنها كانت غارقة في نوع من الجاهلية. فجاء المهدي فأخرجها منها بفضل مذهب جديد، وهو المذهب الذي بسطه في مؤلفاته، سواء بالعربية أو بالبربرية.

فالتنظيم الموحدي كما تصوره ابن تومرت يلوح، لأول وهلة، وكأنه مقتبس من بعض التقاليد السياسية والاجتماعية الجارية عند البربر. فنجد فيه الجماعة التي تذكرنا **بآيت الأربعين** وعناصر أخرى لا تخلو من دلالة. ولكن المهدي، في الواقع، اتخذ من الرسول ﷺ قدوة له.

وهذا ما لاحظه، أيضا، المستشرق الانجليزي ج. ف. ب. هوبنكز في مقاله عن ابن تومرت في دائرة المعارف الاسلامية، حيث يقول : «**فكما أن العشرة الذين يذكرهم عبد المومن والذين نجدهم فيما بعد يتحرون نوعا من التشبه بالعشرة المبشرين بالجنة، فكذلك نجد عددا من الظواهر والإشارات في سيرة ابن تومرت التي تبين من جانبه أو من جانب أتباعه نوعا من الاقتداء بالرسول، وهكذا سميت حروبه مغازي وجرت بيعته المشار إليها آنفا تحت شجرة مثل بيعة الرضوان، وسمي التجاؤه إلى تينمل هجرة وأهل تينمل يمكن مقارنتهم بالصحابة**».

ومهما يكن، فالملاحظ في تاريخ الإسلام أن كل الثورات ذات الطابع الإسلامي التي جرت به ابتداء من الثورة العباسية ذاتها حاولت أن تتخذ من الرسول قدوة لها وأن تستفيد من مخططه التنظيمي لما وجدت فيه من مزايا متعددة.

الانتقال إلى العمل :

لما توفرت للمهدي كل وسائل العمل وأصبح واثقا بفعالية منظمته، اندفع إلى عدة تحركات عسكرية ضدا على المرابطين. وكان ذلك في السنة التي وجه فيها المرابطون إلى المناطق الجبلية جماعات من موظفي الجباية، مخفورين بقوات مسلحة، وكان أولئك الموظفون يبيحون لأنفسهم ما يشاؤون في تعاملهم مع السكان ولا يتورعون عن ارتكاب بعض التعسفات. فكانت فرصة سانحة بالنسبة للمهدي لكي يستنفر المصامدة ويثير في نفوسهم الغيرة على الشرف والكرامة، ويدعوهم إلى إشعال نار الثورة. ولقي خطابه، في الحين، أصداء مشجعة، واتخذ القرار بقتل أولئك المكلفين بالجباية، ونفذه بدون إبطاء. فخلف المهدي بذلك وضعية ثورية لا يستطيع لا هو ولا المصامدة أن يتراجعوا فيها.

ومنذ ذاك الحديث، تعددت هجمات الموحدين وتتابعت غاراتهم نحو مراكش. وقد سمى المهدي أتباعه الموحدين لميزتهم عن المرابطين الذين كان يعتبرهم منحرفين عن عقيدة التوحيد الحقيقية. ولم يكن يفكر، في هاته المرحلة الأولى، أن ينزل ضربة قاضية على خصومه. بل كان كل همه هو أن يزعجهم وينال من معنوياتهم، ثم إن ميزان القوى لم يكن في صالحه لو أقدم على مجابهة مكثفة معهم. ولكن في سنة 524هـ/1130م تراءى له أنه يستطيع أن يغير خطته ويقوم بهجوم كبير على مراكش.

فوجه جنوده نحو مراكش، فهزموا جيش المرابطين في أغمات وتوجهوا لحصار مراكش. وظلوا محاصرين لها طوال أربعين يوما. وواجه المرابطون الأحداث بكامل الجد، فجندوا جيشا كبيرا وتلقوا النجدات من خارج المدينة. فأمكنهم بذلك أن يخرجوا إلى المهاجمين وأن ينشبوا معهم القتال في لقاء ساخن عرف باسم معركة **البحيرة**، أي الأرض المسقية القريبة من المدينة. وانتهى القتال بانتصار المرابطين. وتكبد الموحدون خسائر جسيمة، إذ لقي خمسة من مجلس العشرة حتفهم، ومن بينهم محمد البشير القائد الأعلى وتولى عبد المؤمن بنفسه قيادة الجيش خلفا له، فاضطر إلى دعوة الناس لصلاة الخوف. ولما جن ظلام الليل انسحب مع بقية الجنود إلى تينمل.

ولم تفت الهزيمة في عضد المهدي، إذ تلقى نبأها ببرودة دم وقال لمن حوله

إن بقاء عبد المومن على قيد الحياة معناه أن أي شيء لم يضع. والواقع أن انتصار المرابطين في البحيرة لا يمكن اعتباره حاسما بالنسبة لهم. فهو لم ينل من طاقة الموحدين العسكرية والبشرية من جهة، ومن جهة أخرى فقد ترك الموحدون روعا كبيرا في نفوس أعدائهم بما أظهروه من جراءة إذ أصبحوا على قاب قوسين أو أدنى من الاستيلاء على مراكش. فالمعركة الفاصلة وقع، إذن، تأجيلها.

انهيار المرابطين وانتصار الثورة الموحدية :

مات المهدي على إثر ذلك بقليل وخلفه عبد المومن على رأس الموحدين سنة 524هـ/ 1130م. ومرت ثلاث سنوات قبل أن يستأنف الموحدون هجومهم على المرابطين. وكان لابد من فترة هدوء تدوم ثلاث سنوات لسببين :

1 ــ ضرورة البث في قضية المرشح لخلافة المهدي في إطار التفاهم والوئام بين الموحدين. وقد تطلب ترشيح عبد المومن مفاوضات طويلة بين مختلف الفئات الموحدية. وفي النهاية تمت بيعته كخليفة سنة 527هـ/133م.

2 ــ كان لابد من دعم القوات الموحدية وإمدادها بدم جديد، سيما بعد الخسائر التي تكبدتها حسيا ومعنويا إثر معركة البحيرة.

لقد تبنى عبد المومن خطة برهن فيها عن عبقريته العسكرية. فبدأ بعزل مراكش عن الجنوب، إذ وجه هجماته تجاه سوس ودرعة وكذلك هاجم الحصون المرابطية المبثوثة على خط يخترق شمال الأطلس الكبير. ولعله قصد بذلك إلى أن يقطع الطريق على كل مدد يأتي لاعدائه من الصحراء، مهد الدولة الحاكمة. ولم يكرر الخطأ في الهجوم مباشرة على مراكش التي كانت تحيط بها عناية المرابطين ويقظتهم بل توجه من توه على رأس جيشه نحو الشمال الشرقي، فاستولى على دمنات، وداي، في مسيرة طويلة في الزمان والمكان. فتابع زحفه في خط جبلي يمتد من الأطلس الكبير إلى الريف، واستطاع بذلك أن يستولي على الأطلس المتوسط وتافيلالت وأن يبسط سيطرته على جباله ومركز تازة الخطير ونكور ومليلة وشمال الإقليم الوهراني. وضمن له هذا الخط الجبلي عدة فوائد :

1 ــ جعله بمنأى عن هجمات العدو

2 ــ أتاح له الفرصة للاستفادة من جنده أحسن الفائدة لأنهم كانوا متعودين على حياة الجبال، وعلى خططها الحربية.

3 ــــ مكنه من عرقلة مواصلات العدو وإضعافه اقتصاديا وسياسيا، بعزله عن عدد من أقاليمه وموارده.

وجاء موت علي بن يوسف سنة 537هـ/1143م، ليسهل العمل على عبد المومن. وهكذا ورث تاشفين، العاهل الجديد، تركة صعبة عن أبيه. فاصطدم منذ البداية بنزاعات داخل معسكره بين لمتونة ومسوفة. ولم يتردد عبد المومن في مجابهته بساحة القتال لأن قواته نمت وأصبحت على كامل الأهبة، سيما وقد انضم إليه زناتة الإقليم الوهراني بصورة مكثفة. وجرت معركة بين الملكين في جوار تلمسان واضطر تاشفين إثرها للانسحاب إلى وهران. وهنالك وقع من فرسه فمات، على ما قيل.

ولم يبق أمام عبد المومن أي خصم خطير، فرجع إلى المغرب رجوعا محفوفا بالانتصارات على رأس جيشه، إذ استولى بالتتابع على وجدة وكرسيف وفاس ومكناس وسلا.

ووقف عند مدخل مراكش في الفرصة المناسبة ليحول دون وصول القمح إلى المدينة. فأمكنه أن يقضي عليها في آن واحد بواسطة التجويع والهجوم العسكري. ودخل إليها يوم 18 شوال 541 الموافق 23 مارس 1147. وقام في الحين بالتنكيل بالمرابطين الذين كانوا موجودين بها. وقدمت هذه المقتلة الكبيرة على أنها تطهير للمدينة. فكان الحدث إيذانا بانتصار الثورة الموحدية.

ابن تومرت،
مساره النفسي والفكري(*)

المهدوية (المهدي المنتظر) في الأوساط الإسلامية بمنزلة المسيحية (المسيح المنتظر) عند اليهود والنصارى. وقد ولّدها وغذّاها السخط الشعبي في المجتمع الإسلامي الذي لم يستطع منذ عهد الخلفاء الراشدين أن ينعم قط بنظام سياسي يحظى بثقته كلها ويحقق طموحاته. ففي خضمّ الفتنة الكبرى، اعتبر الشيعة ابن عليّ، محمّداً بن الحنفية، «أوّل مهدي» في الإسلام[1]. وإذا تتبّعنا الآن تاريخ الإسلام، خلال القرون الأولى، تبيّنا أن المهدوية كانت الطور النهائي، بل التفجر الثوري لمعارضة مستمرة سرية إلى حدٍّ ما، كما كان شأن بعض التمرّدات الباطنية[2]. وعلى كل حال، يمكن القول إن المهدويّة تغذي إيديولوجية رافضة ترى أن الإسلام، بما هو عقيدة وشريعة، مهانٌ دائماً على أيدي السلطات القائمة ومؤسسات الدولة ؛ وأن المهدي منتظر دوماً بصفته مصلح الشريعة، التي تعبر عن العدالة الإلهية.

وقد كُرِّست أدبيّاتٌ كاملة للمهدوية شارك فيها مؤلِّفون سُنّيُّون وشيعيُّون إماميُّون أو إسماعيليُّون. ولم يسهم فيها الزيديُّون إلاّ بنصيب محدود جدّاً. ومع ذلك، يظل سؤال أساسي مطروحا، ألا وهو : هل المهدي يدخل في المعتقدات المسلّم بها والتي جاءت بها الرسالة الإسلامية، أو هو من وحي بعض أصحاب المذاهب المسلمين الذين تأثروا بمعتقدات أخرى، كما يمكن استنتاجه من دراسة تاريخ الفكر

(*) الأصل الفرنسي لهذه الدراسة بعنوان : «L'itinéraire psycho-intellectuel d'Ibn Toumart», in **Mahdisme, crise et changement dans l'histoire du Maroc**, Rabat, Faculté des lettres, 1994, pp. 15 - 30.

(1) النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج 2، دار المعارف، القاهرة، 1965، ص، 53.

(2) B. Lewis, **Les Arabes dans l'histoire**, Neuchatel, 1958, p. 96.

الإسلامي في بداياته ؟[3]

لقد خصَّص ابن خلدون لهذه القضية فصلاً مطوَّلاً يُستنتج منه ألاّ وجود لحديث صحيح رواه أهل الحديث. ثم إن كثرة الأحاديث وتنوّع مضامينها تؤكد الشك على الأقل. أضف إلى ذلك ما كان من الأسباب السياسية التي أدت إلى وضع الأحاديث[4]. وأكثر الأطروحات شيوعاً بين الفقهاء هي الأطروحة القائلة بأن المهدي إن هو إلا عيسى الذي سيظهر في آخر الزمان لطرد المسيح الدجال، وإعادة النظام والعدل إلى العالم[5].

وعلى الصعيد اللغوي، يُشتق اسم المهدي من الفعل هدى، أي بيَّن طريق الهدى وعرَّفه وأرشد إليه ؛ ومنه اشتق اسم الهادي الذي هو من أسماء الله الحسنى. وضدّه ضلَّ، أي تاه وأخطأ وزاغ عن الصراط المستقيم. ويدل المصدر هُدًى على الطاعة والورع. وبذلك يدلُّ اسم المفعول مهديّ على الذي قد هداه الله إلى الحق[6]. ويمكن تأويله على مستويين هما :

أ) مستوى المؤمن الصالح العادي الذي يتوصَّل بمجهوده الخاص إلى سلوك نموذجيّ في نظر تعاليم الإسلام ؛

ب) المستوى الاستثنائي المحفوظ للأصفياء النادرين، الذين يلهمهم الله نصرة شريعة الحق وإبعاد الشر عن الأمة الإسلامية.

لقد بدت المهدويَّة ــ كما سبق أن رأينا ــ مختلطة بالصراعات والمساجلات بين مختلف المدارس الكلامية والفقهية في المشرق. فماذا عنها في المغرب، على وجه الخصوص ؟

لا تبدو تقاليد المهدوية في هذا البلد منتمية إلى أحد المذاهب الكلاميَّة السياسية الكبرى. بل تخلَّف الانطباع بأنها منشغلة بأصالتها وبأنها تتحفظ تحفظاً معيَّناً من الخلافات الإيديولوجية المشرقية، فيما هي ترجع إلى أوثق مصادر الدين، وأعني

---

(3) النشار، **مرجع مذكور**، صص. 35 ــ 225.

(4) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج 3، القاهرة، 1949، ص 235.

(5) **المرجع نفسه**.

(6) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة «هدى». (م.ع. ــ عدنا في ترجمة هذه الفقرة إلى هذا المصدر).

القرآن والحديث. وتتأتى هذه الخصوصية من استعداد نفسي يمكن العثور عليه عند أهل المغرب، إجمالاً، عبر التاريخ، ألا وهو التماس **الحلّ الخارق**. فالمغرب، الذي هو بلد لا يفي فيه المطر بمواعيده، وحيث يمكن للنزاع القبلي أن يحتفظ بحالة من اختلال الأمن والأزمة الاقتصادية، قد صنع تاريخه في أحرج اللحظات وهو يُسْلِم أمره لزعماء لدُنيِّين يُمْكِن لهيبتهم أن تحتفظ بصداها مدة طويلة من الزمن وتغطي حياة دولة كاملة من الدول. الأمر الذي يفسِّر قَدَرَ رجال في شهرة إدريس الأوَّل وعبد الله بن ياسين وابن تومرت ومحمد القائم السعدي ومولاي علي الشريف العلوي، إلخ. وفي لمحة سريعة، يبدو لنا المغرب بلد الأولياء والشرفاء والزوايا[7]. وفي هذا الصدد، أودّ أن أُوردَ تأمل جورج كورفيتش عند حديثه عن الحكومات الإلٰهية اللدنيَّة :

هذا الوضع يقتضي التقاء خاصّاً بين الدِّين والسحر في أغلب الأحيان، وذلك لأن السِّحر يندمج في الدِّين، ولأن الآلهة، بما فيها الآلهة الحيَّة، تُعتبَر خالقة لقوىً سحرية، والملوك الكهان يُعتَبرون زعماء دينيِّين وزعماء سحريِّين في الوقت نفسه. وإن هذه السمة لَتُفسِّر الطابع فوق الطبيعي والشخصي (اللدني) معاً، الذي يطبع السلطات التي تحتفظ بها الدول وممثلوها. وبما أن الدُّول وزعماءها مكلَّفون بالحفاظ على نظام الطبيعة والنظام المجتمعي والنظام الإلٰهي في آن واحد، فإنهم غالباً ما يصابون بالإرهاق أو الذهول تحت وطأة مهمتهم هذه، إذ ربَّما تصارعت الأنظمة الثلاثة فيما بينها...[8].

ونمثِّل لهذه النفسية الجماعية بالاستقبال الذي خصصه أهل شمال المغرب لإدريس الأول عندما جاء مسالماً يلتمس ملجأ في المغرب بصفته سليلاً للنبي وحائزاً لدُنيَّةً معيَّنة (هي البَرَكة)، فقلدوه على الفور أسمى منصبين، الإمامة والإمارة. والجدير بالذِّكر أن المغاربة لم يستقبلوا عقبة بن نافع أو موسى بن نصير بهذه الطريقة، وذلك لأنهما إنما جاءا محاربين غازيين. وقد تحدَّث إدريس الأول، في خطبه ورسائله الموجَّهة للمغاربة، لغة تنتمي إلى إيديولوجية المهدويَّة. فقاوم «ملوكاً غيّروا، وللأمان خفروا وعهد الله وميثاقه نقضوا» و«نبذوا الكتاب والإسلام، فلم يبق من الإسلام إلا آسمه ولا من القرآن إلاَّ رسمه». ودعا إلى العودة

---

(7) راجع في هذا الشأن مؤلفين شتى أمثال :

Magali Morsy, **Les Ahansala**, Paris-Mouton-La Haye, 1972.

(8) G. Gurvitch, **La vocation actuelle de la sociologie**, T. 1, Paris, P.U.F, 1957, p. 446.

«إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ»، وإلى «العدل في الرعية، والقسم بالسوية، ورفع المظالم، والأخذ بيد المظلوم، وإحياء السنَّة، وإماتة البدعة...»[9].

ولا نعلم من كتب الأخبار التي تروي لنا تاريخ الأدارسة بكثير من الاقتضاب، أن إدريس الأول أو الثاني قد تلقب بلقب المهدي. لكننا نعرف أن محمداً النفس الزكية، وهو الأخ الأكبر إدريس الأوَّل، والذي ثار على العباسيِّين، قد اعتبره أبوه عبد الله مهديّاً، بالرجوع إلى الحديث الذي سبقت الإشارة إليه. ومع ذلك، فحتى الخلفاء العباسيون الذين عارضهم العلويُّون لم يتردد بعضهم في انتحال لقب المهدي والهادي[10].

ومهما يكن من أمر، فإن إدريس وصل إلى المغرب باعتباره رجلاً اجتمعت فيه صفات استثنائية، إضافة إلى أصله الشريف، ويستطيع بهِبته اللدُنيَّة أن يحمل حظّاً جديداً إلى سكانه. فالحظوة التي نالها عند هؤلاء، والسلطة التي مارسها تمنحانه صورة إمام في مستوى المهديّ.

ويبدو أن اسم المهديّ لقي نجاحاً في المغرب، ربَّما على أثر المهدي عُبيد الله، مؤسِّس الدولة الفاطميَّة، الذي كان عليه أن يلجأ إلى قبيلة مغربيَّة، هي كتامة، لنصرة قضيته. ومن ثم كان للإسم حظوته وكان يُتيمَّن به في الوقت نفسه. لذلك نجده وقد تلقَّب به زعماء عديدون نذكر منهم :

* المهدي بن يوسف الجزنائيُّ الذي كان يحكم مدينة مكناس والذي حثه يوسف بن تاشفين على المشاركة في غزو فاس، ولكنه اعترض سبيله وقتله معنصر خادم سقُّوطٍ البرغواطيِّ.

* المهدي بن تبال أو توالا الذي كان قد شيّد القلعة في الأطلس المتوسط حيث كان يجتمع بنو يفرن، والذي هاجمه ابن تاشفين عام 461 هـ. ويسميه كتاب «**القرطاس**» المهدي بن كلاتو بن تَوَالا ويشير إلى أنه قد هاجم قرى مكناس. أما ابن خلدون، فيقول إنه المهدي بن توالا من بني يجفش وإن الحصن كان قد شيده أبوه تَوَالا[11].

---

(9) **الوثائق**، المجموعة 1، ص. 40، مديرية الوثائق الملكية، الرباط، 1976.

(10) فاروق عمر فوزي، **العباسيون الأوائل**، ج 1، ص. 162، 239.

(11) ابن خلدون، **كتاب العِبَر**، ج 1، بيروت، 1967 ؛ ابن عذاري، **البيان المغرب**.

وفي غياب مزيد من التفاصيل، لا يمكننا الخروج باستنتاج نهائي عن التسمّي بهذا الإسم، ولكننا نستطيع أن نقول إن مغاربة القرن الحادي عشر كانوا يعرفونه ويستعملونه، وإن من كان منهم أميراً أو زعيماً كان يتفاءل باتخاذه آسماً.

كذلك يمكن أن يعني اسمُ المهديِّ عند برابرة تلك الفترة الرجلَ المناسبَ الذي يستطيع أن ينجز مشاريع سياسية كبرى. ذلك كان شأن عبد الله بن ياسين، مؤسس الدولة المرابطية. فهل تلقب بهذا الإسم في حياته ؟ الراجح أنه لم يفعل وأن ذلك كان من عمل كُتَّاب الأخبار بعد وفاته لإبراز الدور الحاسم الذي أدَّاه في جمع صنهاجيِّي الصحراء وتكوينهم وتنظيمهم للإستيلاء على السلطة في المغرب[12]. غير أن ابن ياسين لم يكن له مطمع في المهدوية، ولم يكن يدَّعي لنفسه آجتراح المعجزات، ولم يكن يحيط نفسه بأية أسرار. وكان يفضِّل أن يبدو فقيهاً مالكيّاً، متشدِّداً في العمل بقوانين المدرسة الفقهيَّة المدنيَّة.

هذه الأمثلة السابقة لحالة ابن تومرت قد أعطتنا فكرة عن العقليَّة التي كانت سائدة في المجتمع المغربيِّ والتي تتمثَّل في الأوساط القروية أكثر منها في الأوساط الحضرية، كما يؤكّد ذلك ابن خلدون في فصل موسَّع عن المهدويَّة. وعنده أن مثل هذه الاعتقادات في رجل أسطوري كانت شائعة عند بعض العامة. يقول في هذا الصدد : «وأكثر ما يجيبون (أي العامة) في ذلك (أي في ظهور المهدي) القاصية من الممالك وأطراف العمران مثل الزَّاب بإفريقية والسوس من المغرب».

ثم يضرب مثلاً بالإعتقاد الشائع الواسع النطاق في رباط ماسة على أنه مكان ظهور المهدي، ويذكر عدداً معيَّناً من مدعي المهدويَّة[13]. لنضف إلى ذلك الأسطورة الشائعة المعروفة في الأدب الشفهيّ في بعض الأرياف والتي تتعلق **بصاحب الحمار**.

وربَّما فسَّر ما قد عرضناه الإستقبالَ الذي استُقبل به ابن تومرت، عندما آدَّعى على السكان أنه المهدي، ولكن ذلك لا يفسِّر حالته الشخصية آلبتَّةَ. ولذلك، لابدَّ من فصله عن وسطه والإكباب بكثير من الإنتباه على مساره الفكري.

فسيأتي ابنُ تومرت ومعه عامل جديد حاسم، يختلف عن حالات سابقة ؛

(12) ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، الرباط، 1972، ص 124.
(13) ابن خلدون، **مصدر مذكور**.

وعلى عكس الفرضية التي دافع عنها جورج مارصي في كتابه الذي صار حُجَّة، وهو «**بلاد البربر الإسلامية والمشرق في العصور الوسطى**»[14]، سيصل المشرق بقوَّةٍ إلى المغرب على يد المذهب الموحدي. نعم، إن المغرب كان قد تحرَّر في غضون ذلك من وصاية المشرق السياسيَّة، وهو ينفصل عن الفاطميِّين، وتصير له دول مستقلة منبثقة من اتحادياته القبليَّة الكبرى، ولكن المشرق لم يَنِ يعمِّق تأثيره على الصعيدين الدِّيني والثقافي. وقد بدت دولُ المغرب البربريَّةُ الكبرى، وهي تؤكِّد استقلالها، أكثر ارتباطاً بالتراث العربي ـــ الإسلامي من سابقاتها. فقد دخل مذهب الشيعة إلى المغرب بمساعدة قبيلة كتامة، وصارت المالكية مذهب الدولة المغربية الرسميّ، من الناحية الفقهية، وذلك بمجيء المرابطين. وسيتواصل هذا التثاقف ويتعمَّق، بفضل تعاليم ابن تومرت وعمله.

ولكن الحكم على ذلك عن خبرة يقتضي منا فهم حوافزه واستبعاد كل ما هو مبالغ فيه أو غير مبرَّر، أو معتسف أحياناً. فهناك، في المقام الأوَّل، الصورة النموذجية التي يمكن رسمها له من جمع تفاصيل متناثرة في كتب الأخبار، صورة سائح لا يكلّ ولا يملّ، يتوقف في الطريق، في المدن والقرى والأسواق ليعظ العوام، فيأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر. وإذ يقرن القول بالعمل، يتدخل شخصيّاً أحياناً ليكسر أواني الخمر بيديه ويحطم آلات الطرب، إلخ. ويحرص في الوقت نفسه على إعطاء مثال العالِم المقتنع بأخلاق الإسلام الحقيقية، وهو يَظْهَرُ للعامة رجلاً زاهداً في الدنيا، يلبس المرقَّعة ويمسك الركوة والعصا. ويتلفظ أحيانا بكلام مسيحي في بعض الأحيان، وإشارات إلى علوم السحر والتنجيم.

وسواء أكانت هذه الصورة أسطورة أم كانت واقعاً، فإنها ليست أهمّ ما شخصية ابن تومرت، ولكن يبدو أنها آسترعت آنتباه بعض المؤلِّفين أكثر ممَّا ينبغي وفسحت المجال لتأويلات واستنتاجات معتسفة كثيراً أو قليلاً. هكذا صوَّروه إما في صورة بربري كثير الحيل، وإما في صورة ساحر فائق البراعة. ولم يطرحوا على أنفسهم السؤال الأساسي، وأعني : هل كان الرجل صادقاً ؟ وهل عاد إلى بلده برسالة يؤمن بها ؟ وهل وجد أمامه عند وصوله إلى المغرب، أزمة يجب حلُّها ؟

---

(14) Georges Marçais, **La Berbérie Musulmane et L'Orient au Moyen Age**, Auber, Paris, 1964.

يمكن الاحتفاظ من هذه الصورة ــ عند آلِاقتضاء ــ بالقناع الذي تقنّع به ابن تومرت والذي فرضته عليه ظروف عمله. لكن القناع، كما يدلُّ عليه اسمه، يخفي شيئاً مختلفاً، شيئاً لا يمكن كشفه إلا لأصدقاء حميمين أو لأشخاص مطّلعين.

والمؤلّفون الذين أوَّلوا شخصية ابن تومرت على طريقتهم، نوعان :

1) فكُتّاب الأخبار القدماء يذهب معظمهم إلى أنَّ ابن تومرت كان دجّالاً، ولكنهم لا يصرِّحون بذلك. ولا ينبغي لنا أن ننسى أنهم كانوا جميعاً مالكيِّين أو يكادون ؛ ولذلك كانوا يُبدون آعتراضات شديدة على شخصه وعمله ومذهبه الذي يصدم الشكليَّة والواقعية المالكية. ويشكل ابن خلدون استثناء ضمن هذه المجموعة، مع أنه مالكي، ومثله كان كتّابُ الأخبار الذين كتبوا أعمالهم في العصر الموحّديّ[15].

2) والمؤلّفون المحدَثون، فرنسيِّين كانوا أو إسباناً، ألحُّوا خصوصاً على أصله البربري ونسبه المصمودي، فوضعوا الِاعتبارات القبليَّة وراء مذهبه وعمله. صحيح أن المسألة البربرية كانت مطروحة في السياسة الِاستعماريَّة الفرنسيَّة عندما ظهرت هذه الكتابات، وكانت تشكل جزءاً من إيديولوجية كاملة ألهمت كثيراً من الأعمال والكتابات بالتأكيد[16].

ونحن ليس في نيتنا تجاهلُ العامل البربري في عمل ابن تومرت وإنكارُه. ولكن لابد من إيجاد موقعه الدقيق بين العوامل الأُخرى، وليس تعويمه على كل ما تبقّى. والقضيَّة التي تهمُّنا الآن هي قضية دوافع ابن تومرت، والعاملُ البربري ــ كما سنرى فيما بعد ــ ليس بينها[17].

---

(15) ابن خلدون، **المصدر نفسه**.

(16) يرى أ.ف. كوتيي أن الدولة الموحدية أسستها «قبائل الأطلس الكبير»، ولا يولي رسالة المهدي أيَّ أهمية (راجع **Le passé de l'Afrique du Nord**, Payot, Paris, 1952, p. 409). انظر أيضاً : G. Marçais, **La Berbérie Musulmane**, op. cit, p. 259.

(17) لا يتحدث في كتاباته عن البربر ولا عن المصامدة. ويمكننا هنا إجراء مقارنة مفيدة جداً بين مهديين هما : ابن تومرت ومهدي السودان (القرن 19). فهذا الأخير لا يتحدث عن السودان ولا عن السودانيين في كتاباته، مثله في ذلك مثل ابن تومرت. وكان كلاهما متجرداً لخدمة الإسلام والأمة الإسلامية جمعاء. والكتابات الأوربية يزعجها هذا الواقع، فلا تتوصل إلى التخلص من التناقض والِارتباك.

فما الأسباب التي دفعت ابن تومرت إلى أن يدَّعي أنه المهديّ ؟ وهذا لا يعني الإنطلاق من تحليل نفساني قائم على باطن وعي فردي فقط. بل لابدَّ من وضع ابن تومرت في سياق تاريخي وجد نفسه مخالطاً له منذ الصغر، وتتبُّع مساره تدريجيّاً وتبيُّنِ الكيفية التي توصَّل بها إلى أن يكوِّن لنفسه اقتناعات عميقة بما يكفي لدفعه إلى العمل.

فمن كان ابنُ تومرت حين رحل في شبيبته إلى المشرق ؟ يُصَوَّر بأنه فتًى شبَّ على التقوى والورع، وكان نجيباً توّاقاً إلى المعرفة ؛ وهذا ما يبرِّر في نظره ونظر أهله مشروع الِاغتراب سنوات طوالاً، قصد استكمال دراسته. وهذه الواقعة في حدّ ذاتها تستحق أن نتوقف عندها لحظةً للتعليق عليها. فهي تدُلُّ، في المقام الأول، على أن الثقافة الإسلاميَّة قد نفذت إلى جماعات مصمودية نفاذاً جعل بعض الأسر لا تقنع بالتعليم الأولي الذي تستطيع أن توفره لأبنائها محلِّيّاً وطمعت في ما فوق ذلك، بأن كانت تبعثهم لاستكمال دراستهم في حواضر إسلامية تشتهر بكونها معاقل كبرى للعلم والتعليم. وقد سبق لِوَكَّاك ابن زلُّو، قبل ذلك بقرن، أن سافر من سوس إلى القيروان كي يتلقى فيها تكوينه العلمي تحت إشراف أبي عمران الفاسي. وتتحدث المصادر أيضاً عن «فقهاء مصمودة» الذين أغدق عليهم عبد الله بن ياسين من كرمه. كانت هناك إذن تقاليد تعليميَّة عريقة إلى حدٍّ كافٍ في سوس وربما في الأطلس الكبير. ولم يكن ارتحال ابن تومرت عن بلده غريباً في شيء. وإنما كان يدل فقط على أنه كان من النبوغ في العلم بحيث رضيت أسرته بفراقه سنين عدداً. ومن الممكن أن يكون وجود علماء أندلسيين عديدين في العاصمة الجديدة، مراكش، قريباً من فضاء الجنوب المصمودي، والِامتيازاتُ التي كانوا يتمتعون بها قد لفتت انتباه المصامدة وزادت من شحذ همم صغارهم من الطلبة. منذئذ فكر ابن تومرت في أن يذهب ليستمع إلى كبار أساتيذ المشرق الإسلامي حتى يمكنه، بعد ذلك، أن يناظر مشاهير علماء الأندلس. ويدلُّ تحاشيه الحديث عن أساتذته الأندلسيِّين أمثال القاضي ابن حمدين، على ميله إلى أن يصمِّم فيما بعد على رفض الفقه الأندلسيّ، المرتكز على المالكية.

هذا، بينما يحرص على الِانتساب إلى أساتذته في المشرق، ولا سيما الغزالي، الذي لاشك في أنه لم يجتمع به، ولكنه قرأ كتبه وعرف عدداً من تلاميذه، فعنه أخذ تصوره للعلم ؛ ونقد الفقهاء الملتصقين بالفروع ؛ والتعليق على المبدإ الأخلاقي

للإسلام : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؛ ومختلف التحليلات والتعليقات المبثوثة في كتابه الضخم، «**إحياء علوم الدين**». وكان عليه أن ينمّي معارفه عن مذاهب مختلف المدارس الفقهية على يدي الفقيه المالكيّ أبي بكر الشاشي. وخَبَرَ أحكام القرآن بالأخذ سَمَاعاً عن الكيا الهراسي، والحديث بحضور دروس المبارك ابن عبد الجبَّار. وكان على الطرطوشي، الذي يدرِّس في الإسكندرية، أن يوضِّح له مسائل عديدة، تهم البدعة وعلم الأصول والسياسة وأخلاق الإسلام مثالاً لا حصراً. وكان عليه أن يستمع إلى أساتذة آخرين لا يقلُّون شأناً عن أولئك في المدرسة النظامية التي كانت لاتزال في بهاء جِدَّتها ببغداد، وفي المدينة وفي مكة ودمشق والقدس والقاهرة والإسكندرية[18].

كان من حظ ابن تومرت إذن أن يتلقى تكويناً شديد التعمق والمتانة في أهم فروع العلوم الإسلامية على يدي أفضل أساتيذ عصره. ولكن هذا إنما هو تكوين أكاديمي نظري كان يتطلب إثراءه بالتجربة والاِحتكاك بالواقع المحيط حتى يكتسب حرارة الحياة ويولِّد الأفكار المؤثِّرة. ولا ينبغي أن نتأسَّى بكتَّاب السِّيَر والفهارس قديماً في قِصَر نظرهم، إذ هم يختزلون الأساسي كله في العلاقات بين الطلبة والأساتذة، كما لو أن أولئك لا يتعلَّمون شيئاً غير ما كانوا يتلقونه من أفواه هؤلاء. والحال أنه من المنطقي أن نقيم كبير وزن للإطار المجتمعي والوسط العلمي اللذين تطوَّر فيهما هؤلاء الطلبة، وهم يرحلون عن بلادهم. وعلى العموم، يمكن مثل هذا العامل أن يمارس تأثيراً حاسما في الطلبة القادمين من مكان ناء ووسط منعزل منغلق، وهو ما كان عليه حال ابن تومرت بالضبط. وإن هذا الوضع ليشبه وضع طلبتنا الآن الذين يعودون إلى بلدانهم بعد أن طال بهم المقام في فرنسا أو في غيرها من البلدان الغربية وخضعوا لتحوُّلات عميقة في كينونتهم وطريقة عيشهم وتفكيرهم.

ومن ثم، يملي علينا هذا الأمر احتياطاً منهجيّاً في مستوى تعقيد المشكلة. فلم يعد الوجود الخطي لابن تومرت هو وحده الذي يجب أن يسترعي انتباهنا ؛ بل لابدَّ، في الوقت نفسه، من محاولة اكتشاف الدور الذي لعبته الظروف التي عاشتها

(18) ورد ذكر أساتذة ابن تومرت في مصادر شتى مثل : ابن خلكان، **وفيات الأعيان** ؛ ابن الأثير، **الكامل** ؛ المراكشي، **المعجب** ؛ وآنظر أيضاً : عبد المجيد النجار، **المهدي بن تومرت**، بيروت، 1983، صص. 72 ــ 84.

هذه الشخصيَّة، هذه الشخصيَّة آلتي كانت رجل فكر ورجل عمل محتَملاً في الوقت نفسه. ويمكننا أن نتطرق لهذا المعيش، دون الدخول في تفاصيله، من زاويتين مهمتين :

* زاوية سياسية وإيديولوجية ؛

* زاوية فكرية وعلمية.

1 ــ الزاوية السياسية والإيديولوجية :

في نهاية القرن الخامس هذه وبداية القرن السادس الهجريين (الموافق لنهاية القرن الحادي عشر وبداية القرن الثاني عشر الميلاديين)، حين كان ابن تومرت في المشرق، كانت الخلافة العباسية تواصل انحطاطها تحت وصاية السلاجقة، الذين لم يحافظوا على وحدة العالم الإسلامي، بل دفعوه إلى أقصى حدود التفتت. وقامت إقطاعية حقيقية مع الأتابكة، الذين هم عبيد للسلاجقة استغلوا ثقة أسيادهم لاقتطاع إقطاعات من كل الأحجام. وفي الوقت نفسه، كانت الخلافة الفاطميَّة تمارس هيمنتها على قسم كبير من الشرق الأوسط الإسلامي، وكانت تخوض باسم الشيعة الإسماعيلية صراعاً مريراً، على الصعيد المذهبي وفي ساحات الوغى، ضد الخلافة العباسية، أكبر حام لمذهب السنة. ولعلَّها كانت في طور الِانحطاط هي أيضاً، ولكن أعمال التخريب التي كانت تمارسها ستستمر، بعنف أشد، على أيدي طائفة الحشاشين، إحدى أخطر الجماعات الإرهابية (والتي يشتق من اسمها كلمة Assassin الفرنسية)، وكان زعيمها الحسن الصبَّاح، الذي آوى إلى قلعة منيعة في أَلَمُوتْ بإيران عام 483هـ/ 1086م، ينظم من مأواه ذاك أعمالاً إجرامية ويبث الرعب بمساعدة شبكة من الخلايا المحكمة التنظيم[19].

في هذا المناخ الذي تفككت فيه وحدة الأمة الإسلامية في الشرق الأوسط، واحتدمت الصراعات الداخلية، وصارت الدول الإسلامية أضعف من أي وقت مضى، وانتشرت الِانهزامية والإحباط والتشاؤم في كل مكان ــ في هذا المناخ سيمر العالم الإسلامي بمحنة شديدة مع الحملات الصليبيَّة، التي كانت أولاَهَا

---

(19) عن مميزات هذه الفترة التاريخية، انظر : **C. Cahen, L'Islam des origines au début de l'Empire Ottoman**, Bordas, 1970, pp. 209-238 ; N. Elissef, **L'Orient musulman au Moyen Age**, A. Colin, Paris, 1977, pp. 208-309.

قد شُنَّت عام 489هـ/ 1092م ومكَّنت الصليبيِّين من الإستيلاء على عدد معيَّن من المدن في سوريا وفلسطين. وآغتُصِبت القدسُ عام 496هـ/1099م. وفي هذه الزوبعة، نُصبت للسكان المسلمين مجزرة عظيمة، واستُعبد من لم يمت منهم، واغتُصبت النساء ثيِّباتٍ وأبكاراً[20].

تلك هي الأوضاع التي وجدها ابن تومرت أمامه في المشرق الذي كان ينظر إليه من بعيد، قبل أن يصل إليه، بعين الإعجاب والحبّ. فكان عليه، إذن، أن يتخلص من أوهامه وهو يكتشف الواقع عن كثب. وعند مؤمن يافع مثله، يحرِّكه الإيمان البسيط القوي الذي يملكه قروي قَدِم من بلد قصيّ، كان يجب العمل على الفور لتسوية الأوضاع وإعادة تشكيل وحدة الأمة وتضامنها وآتخاذ ذلك درعاً واقياً من غارات الأعداء القاتلة. لكن الخلاص لم يكن ليُضمَن، بادئ ذي بدء، إلاّ بتوبة جماعية نصوح وتصميم على العودة إلى تعاليم الإسلام الأساسية.

ولعل الشعوب الإسلامية، وشعوب المنطقة في المقام الأول، كانت قلقة ناقمة على حكامها الفزعين العاجزين عن رد الفعل. فكُتَّاب الأخبار يحدِّثوننا عن وصول ذلك الوفد من الفلسطينيين وسكان مدينة القدس إلى بغداد عام 496/ 1099م آستغاثة بالخليفة العباسي، غداة سقوط المدينة المقدسة في أيدي الصليبيِّين. كان ذلك في شهر رمضان، حيث احتشد أهل بغداد في المساجد ؛ فاستغاثوا وبكوا حتى أفطروا من شدة التأثر. لكن مظاهرة الناس لم يكن لها تأثير فوري على موقف الخليفة وحكامه[21].

وكانت انهزامية الطبقة الحاكمة ناجمة عن ضعف إيمانها، الذي مردُّه إلى الصراعات السياسية بين ذوي الأطماع من الإقطاعيِّين، وإلى الصراع المستديم بين الشيعة والسنة. لم يعد يُفكَّر في الإسلام، وفي مصيره وإشعاعه. ومن ثم كان لابدَّ من إصحاء الإسلام وإنعاش الإيمان حتى يمكن القيام بردِّ فعل ما. ولقد أكبَّت على هذه المهمة بعضُ الشخصيات التي بدأ يساورها القلق على الوضع برمَّته. ويتعلق الأمر، قبل كل شيء، بمفكِّرين وفقهاء عبَّروا عن هذا القلق في ما يدرِّسون

---

(20) مقالنا في مجلة **المؤرخ العربي**، ع 39، 1989، بعنوان : «معركة حطِّين : من التمزق إلى الوحدة».

(21) المرجع نفسه.

وما يكتبون واقترحوا له حلولاً جذريَّة. وسأكتفي بذكر بعض من سلك منهم هذا المسلك. فهناك أوَّلاً وقبل كل شيء نظام المُلك (ت 485هـ/ 1092م)، ذلك السياسيُّ العظيم الذي كان مثقَّفاً كبيراً عمل، من خلال سياسة تأسيسه للمدارس، على انتصار المذهب السني، في صيغته الأشعرية. وليس من باب الصدفة أن استدعى مفكِّراً كالغزالي الذي كان يريد «إحياء» علوم الدين وهو يُدخل فلسفة صوفية في تأويل الرسالة الإسلامية. وكان الغزالي يربط بين الروحي والزمني، باحتفاظه بنظرة واقعية معيَّنة وببقائه قريباً من الحياة اليومية. وكان كل أساتذة ابن تومرت الذين ذكرناهم ينتمون إلى هذه الكوكبة من العلماء الذين كانوا قد تجرَّدوا لإحياء السنة، كما أوضح هنري لاوست فعلا[22].

وقد احتفظ ابن تومرت من هذه الأدبيات المعاصرة الضخمة، بمعاينة الإفلاس السياسي لمختلف الأنظمة السياسية القائمة في عالم الإسلام، وفي عالم الخلافة على وجه الخصوص. كما سجَّل فيه أيضاً الإحباط العام الذي كان يؤدي إلى الكسل وقدريَّة العاجز. فهل سيتبنَّى الموقف نفسه ؟ كلاَّ ! بل تصرف بطريقة مختلفة، طريقة توافق تربيته المغربية. فبدلاً من أن يستسلم لليأس والانهزامية، كما كان شأن علماء عديدين لاذوا بالعزلة والتصوف، اختار طريق العمل والكفاح. وكانت الفكرة التي أخذت تلازم عقله هي العمل على قلب هذا الوضع المثبط للهمم، رأساً على عقب وبطريقة ثورية. وكان يرى أن التغيير لا ينبغي أن يضيع في التفاصيل. بل لابد من التشوف إلى ما هو أسمى وأعظم، موجِّهاً رسالة عاجلة إلى المسلمين لجعلهم أكثر وعياً بلامسؤوليتهم وأخطائهم، ثم لاستدراجهم إلى جمع شملهم ثانية لتجديد إيمانهم كما كان الأمر في عهد النبوَّة.

وهكذا نتبيَّن أن خلاص الأمة الإسلامية يقوم، في نظر ابن تومرت ، على عمل سياسي، تدعمه مراجعة إيديولوجية جذرية. لكن ذلك كله يجب أن يتم على أساس العودة إلى مصادر الإسلام الصحيحة. ومن هنا ضرورة الرجوع إلى علوم الدين.

2 ـــ الزاوية الفكرية والعلمية :

وتقتضي استعادة الإيمان كاملاً قويّاً، العودة إلى التوحيد. ويؤكِّد ابنُ تومرت

(22) H. Laoust, **Les schismes dans l'Islam**, C. Payot, Paris.

في فصل من كتابه «**أعزُّ ما يُطلب**» أن التوحيد هو «أوَّل ما يجب تحصيله» على المؤمن، وأنه ذو فضل ووجوب[23]. ويظل العقل البشري محدوداً. فهو لا يستطيع أن يدرك ضرورة وجود الله. وإذا حاول أن يتعدَّى حدوده، وقع في **التجسيم**[24]. ومن ثم فهناك جانب خفيٌّ يَدِقُّ عن العقل البشري. لكن المؤكّد أن الله جمع كل الصفات التي تدل عليها أسماؤه الحسنى، وأن النبوَّة تثبُت بالمعجزات. وإذ يعترف ابن تومرت بدور العقل، يؤكد السرَّ الإلهي. وهو يكرِّر الأفكار نفسها في «**المرشدة**» حيث يبيِّن وضع الإنسان في ملكوت الله، فيما هو يصوغ خطاباً عن صفاته[25].

وإذا كانت العودة إلى التوحيد هي الأساس الروحي لتجديد الإسلام، فإن الإمامة[26] هي أساسه الزمني. ويعرِّفها ابنُ تومرت بقوله :

> وجوبُ الإمامة على الكافة. وهي ركن من أركان الدِّين وعمدةٌ من عمد الشريعة. ولا يصح قيام الحق في الدنيا إلاَّ بوجوب آعتقاد الإمامة في كل زمان من الأزمان إلى أن تقوم الساعة.

لكن هل أُدِّيت مهمَّة الإمامة دائماً وفق الشروط المطلوبة عبر التاريخ البشري ؟ للاِضطلاع بالإمامة على أحسن وجه، يجب أن يكون الإمام **معصوماً**. إلاَّ أن ابن تومرت يلاحظ أن تاريخ الإمامة قد عرف تقلُّبات وأحوالاً. ففي البداية، وُكِل الأنبياء إلى هذه المهمة كما يؤكِّد الله ذلك بنفسه وهو يخاطب إبراهيم عليه السلام، لتؤول في النهاية إلى النبيّ محمَّد ﷺ الذي جمع المؤمنين حوله واستطاع التأكُّد من انقيادهم لرسالته السماوية وتوقيرهم لشخصه. وبعده جاء دور الخليفتين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما اللذين قاما بمهمَّتهما أحسن قيام[27]. ولا يذكر ابن تومرت الخليفتين اللاحقين عثمان وعليّاً رضي الله عنهما بالاِسم، ولكن يبدو أنه يكنُّ لهما تقديراً مماثلاً، مادام يؤكِّد أن الأمور سارت في مجراها الصحيح ثلاثين سنة بعد وفاة النبيّ ﷺ، وهو ما يوافق مدَّة عهد الخلفاء الراشدين. ويتبنَّى ابنُ

---

(23) **أعز ما يُطلب**، الجزائر، 1985، ص. 213.

(24) **المصدر نفسه**، ص. 217.

(25) **المصدر نفسه**، ص. 226.

(26) خَصَّص فصلاً بأكمله للإمامة، وذلك بدءاً من الصفحة 230.

(27) **المصدر نفسه**، ص. 232.

تومرت هنا وجهة نظر المذهب السُّنِّي الذي يعامل الخلفاء الأربعة الأوائل على قدم المساواة.

فماذا حدث بعد ذلك ؟ يقول ابن تومرت : «بدت بعد ذلك فرق وأهواء ونزاع واختلاف». ثم يتساءل : «أي اتفاق واجتماع يكون مع الاِختلاف والنزاع ؟ وأيُّ إنصاف وأيّ دين يكون مع الهوى المتبع ؟»[28].

تم يعدِّد النتائج السيئة لهذا الاِنحطاط، من فتن وهَوْل وظهور للجهَّال وذهاب للعلماء والصالحين، إلخ.

وسيأتي وقت يبلغ فيه اليأس أقصى مداه، فيظهر المهديُّ لمحاربة الشر وإعادة العدل، حسب ما تقتضيه شريعة الله.

مسألة صدق ابن تومرت :

هكذا كان ابن تومرت يحلل الوضع ليس في إطار حيِّز محدود كالمغرب، بل في إطار رؤية شمولية تتناول **دار الإسلام** برمَّتها. ومن ثم لا ينبغي النظر إليه على أنه مغربي أو بربري يطمع في السلطة في بلده ويتعجَّل الاِستيلاء عليها، بل على أنه مسلم مُصلِح، يحمل في صدره طموحاً أعظم، هو طموحه إلى أن يجدِّد الإسلام، ويعيد له نقاءه الأصلي وحيويته الأولى، ويجمع شمل الأمة حول مذهب التوحيد[29].

ولما كان منظِّراً ومؤسِّس مذهب معيَّن، فهو يدخل في عداد المفكِّرين المسلمين بدءاً من علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، في القرن الأول الهجري، حتى سلفيِّي عصرنا هذا، أمثال جمال الدين الأفغاني و محمد عبده، مروراً بالغزالي وابن تيمية، إلخ.، الذين يشتركون جميعاً في تقديم مشروع مجتمع إسلاميّ مثالي، مطابق لتعاليم الإسلام، كما يؤوِّله كلٌّ منهم. بهذه الروح فَهِمَ معاصرو المهدي رسالته، ومن هؤلاء كان ابن تالين الأندلسي في رسالته ذات الطابع الفلسفي[30] ؛ وشارح عمل ابن تومرت، الذي يُدعَى أبا بكر[31] ؛ ومارك الطليطلي الذي ترجم عمل المهدي،

(28) **المصدر نفسه**، ص. 233.

(29) **المصدر نفسه**، ص. 213 و240.

(30) ابن القطان، **نظم الجمان**، تطوان، صص. 50 — 73.

(31) مخطوط في خزانة مراكش.

بإيعاز من رجلين من الكنيسة الإسبانية، كانا يرغبان في معرفة الإسلام بصورة أفضل، وهذا في فترة قريبة جدّاً من عهد ابن تومرت[32]. هكذا اعتُبِر نص ابن تومرت، آنذاك، مصدراً قيِّماً لمعرفة الإسلام.

وتحمل إلينا الرسائلُ الموحِّديَّةُ، عندما نقرأُها بإمعان، تأكيداً لتلك الإرادة التي كانت عند آبن تومرت وعند تلاميذه لتجديد الإسلام. وينطوي بعضها على تلخيص للمذهب، وتدعو من تخاطبهم إلى تبنِّي التوحيد ونشره فيمن حولهم. بل هناك رسالة توغَّلت في تفسير مقاصد مؤسِّس المذهب. وكان صاحبها هو المهديّ نفسه الذي وجَّهها لـ «جماعة أهل التوحيد». قال لهم في بداية الرسالة :

> والذي نوصيكم به تقوى الله، والعمل بطاعته، والإستعانة به، والتوكل عليه. كتبنا إليكم هذا الكتاب بعدما آتصلت بنا أخباركم، وقيامكم في نصرة الحق وآجتهادكم على إحياء السنة، وتآلفكم وتعاونكم على إظهار الحق، واجتماعكم على إخماد الباطل والضلال، وجهاد المجسِّمين والمفسدين، فحمدنا الله تعالى على ذلك وشكرناه إذ منَّ علينا بالإخوان على إظهار الدين...[33]

وهي تتناول السُّنَّة والحقَّ وحقيقة التوحيد ومحاربة البدعة والتجسيم، إلخ. وهي كلمات ومفاهيم نصادفها كثيراً في كتابات ابن تومرت وفي الرسائل الموحِّديَّة وتترجم التزاماً واضحاً لا لبس فيه. ومن ثم ليس ذلك غشّاً أو خداعاً منه كما يمكن آستنتاجه من بعض الكتابات المعاصرة التي تسعى في تصوير المهدي على أنه شخص آخر غير ما كانه في الواقع.

تعليم المشرق :

ثم إنه لا ينبغي أن يَغْرُبَ عن بالنا المناخُ الفكريُّ القويُّ الذي آنغمس فيه ابن تومرت انغماساً يوميّاً خلال عدة سنوات في المشرق، والذي لا يشبه في شيء ما كان يمكن أن يقاربه في الغرب الإسلامي. لقد قبل المشرقُ دائما تعدُّداً مذهبيّاً معيَّناً، وتنوُّعاً في التأويلات والأطروحات والنظريات المرتبطة بالإسلام. وكان مذهب أهل السنة يستطيع أن يتعايش مع مذهب الشيعة والمعتزلة والخوارج،

---

(32) مجلة **الأندلس** XVII-XVI، 1951–1952، صص. 1–148.

(33) **أعزُّ ما يُطلب**، «الرسالة المنظَّمة»، ص. 257.

إلخ.، وأن يرقب بعضها بعضاً في حذر. ولم يكن ذلك تسامحاً مطلقاً. بل كان أمراً واقعاً آنتهى المطاف بالجميع إلى أن يقبله.

ولعله كان هنا أو هناك سلطة تمارس رقابتها، وتقمع الآراء المعارضة، ولكنها لم تكن تستطيع آحتواء المدّ القوي للنشاط الفكريّ الذي كان يصدر عن منابع شتى ومراكز مختلفة متناثرة جغرافيّاً، حتى إن المناقشة كانت مفتوحة بين الفقهاء، الذين لم يكونوا يترددون، والنقاشُ محتدمٌ، في التسلُّح بالجرأة في تحليلاتهم وآستنتاجاتهم. كانت هناك مدرسة الحديث الكبرى بكلّ تفرعاتها. وكانت هناك مختلف المدارس الفقهيَّة السنيَّة، والشيعيَّة الإمامية أو الإسماعيليَّة أو الزيديَّة. ونتعرَّف هذا آلتنوُّعَ نفسَه فيما يخص علم الكلام والتصوف والتفسير، إلخ.

أما في الغرب الإسلامي، فكان التوجُّه نحو وحدة مذهبيَّة معيَّنة. لقد تغلَّب فيه مذهبُ أهل السنة منذ وقت مبكِّر. وسرعان ما تعزَّز موقعه بإحدى أشدِّ المدارس الفقهيَّة محافظة، ألا وهي : **المالكية**. وهكذا، فإن اختيار مذهبٍ من المذاهب لم يكن يطرح مشكلاً، إلاَّ في بعض الأحوال النادرة التي لم يكن لها كبير صدى، مادامت أغلبيَّةُ المسلمين الساحقة سنّيَّةً ومالكيَّةً. في هذه الظروف، نُهِجَت طريقٌ واحدةٌ لعلماء الغرب الإسلامي، هي الطريق التي تقوم على مبدإ **السَّند** و**التقليد**، ولا تقبل **الإجتهاد** إلا في نطاق ضيِّق محدود.

كانت الرقابة الرسميَّة أكثر حضوراً وتشدُّداً. وكان العلماء والمفكِّرون الذين حاولوا القفز على الحدود المقبولة قد اصطدموا بقمع السلطة، التي غالباً ما كان العامَّة يساندونها مساندة عمياء. وحتى لا نذكر إلاَّ أشهر الأمثلة، كان ذلك حال ابن مسرَّة وابن حزم وابن رشد وغيرهم كثير. وعندما يُؤْذَن بمناقشة ما، فإنها لم تكن تنصب على القضايا الأساسية، وإنما على المسائل التفصيلية، أي على الفروع، حسب الِاصطلاح الفقهي. وكان التعدُّد المذهبي مستبعداً والعقديَّة متَّبعة في الغرب الإسلامي، وذلك لأسباب تاريخية لا يحق لنا تفصيلها هنا[34].

لقد عاش ابن تومرت، كما نرى، تجربة غنيَّة جدّاً في المشرق كشفت له عن مناخ فكري جديد ومنهج فكري أكثر تحرّراً وتفتح عقليّ أوسع. وقد عاد إلى المغرب وفي ذهنه تصنيف جديد لعلوم الإسلام، وهو تصنيف سيقلب التصور

(34) انظر في هذا الشأن المعلومات القيِّمة التي يقدّمها لنا عبد الواحد المراكشي في **المعجب**...

التقليدي المتبنّى في الأندلس والمغرب منذ عهد بعيد. وبالجملة، عاد من المشرق مسلّحاً بنوع من النزعة النقدية، بنوع من الإبستمولوجيا، المسخَّرة لإعادة اكتشاف لجوهر الدِّين[35].

إن التحليل الذي حاولنا القيام به يساعد على إثبات صدق ابن تومرت في بلورة مذهبه ومشروعه الضخم. وقد خلَّف لنا تلميذه وخادمه الذي لازمه واحدة من أسطع الشهادات على تقواه وورعه الذي يكاد يصل إلى حدِّ التعصُّب الديني أحياناً. ويبالغ ابن خلدون في الدفاع عن صدق المهدي. فيكذِّب «ما يتناوله ضَعَفَة الرأي من فقهاء المغرب من القدح في الإمام المهديّ صاحب دولة الموحِّدين» وهو يفسِّر نقمتهم عليه بالحسد والدفاع عما كانوا يتمتعون به من امتيازات برعاية المرابطين. ويتساءل لماذا صبر على كثير من المكاره وتقلَّل من الدنيا ورضي أن يموت وليس على شيء من الحظ والمتاع في دنياه لو لم يكن «قصد بذلك... وجه الله»[36] ؟

الانتقال إلى العمل :

لكن موهبة ابن تومرت الحقيقيَّة، كما سبق أن شرحنا ذلك من قبل، لم تكن تتوقف عند تحصيل العلم، بل كانت ترمي إلى تجديد الإسلام مما يستتبع الأمر المطلق بالعمل. وسيؤدي به هذا إلى الإلتزام الفكري والإلتزام السياسي، أي إلى تجربة قد صارت نادرة في عالم العلماء، ألا وهي تجربة الإنتقال المقصود والمدروس من العلم إلى العمل. وكان العلماء، في الحالة الأكثر تواتراً، إما أعواناً للسلطة، وإما مثقفين منعزلين مغمورين بين العامة، عندما يتشبثون بالمحافظة على نزاهتهم. هكذا، كان ابن تومرت سيعود من المشرق ككثير من الفقهاء الآخرين وقد نال حظوة معينة لتعليم علوم الدين لطلبة آخرين في مسجدٍ أو رباط. وكان سيمكنه أيضاً أن يجدَّ في الحصول على منصب قاضٍ أو شاهد أو كاتب في دواوين الدولة المرابطية. لكن هذا العالم كان أول من شذَّ عن هذه القاعدة. إذ آثر أن يكرِّس نفسه لمهمَّة أعظم وأحسم لمستقبل أمة عظيمة. ويمكن الآن مناقشة مذهبه،

(35) وهو أمر واضحٌ جليٌّ في المناظرة التي تناظر فيها مع العلماء بين يدي علي بن يوسف بمراكش.
(36) ابن خلدون، **مصدر مذكور**، ج 1، ص. 42.

ووضعه موضع تساؤل، لكن لا يمكن التشكيك في صدقه وجِدِّه، لأنه كان يؤمن حقّاً بما كان يقوم به.

لقد كان للإنتقال إلى العمل، طبعاً، متطلَّباته وقيودُه التي يمكن أن تخدع الملاحظ من أول وهلة. ولذلك ارتكب عدد من كُتَّاب الأخبار والمؤرخين القدماء والمحدَثين أخطاء، وهم يريدون النفاذ إلى شخصية ابن تومرت وفهم دوافعه. فهل حرَّكته العصبيَّة، أي روح العشيرة عندما وجد نفسه بين أفراد قبيلته من المصامدة ؟ أو ليس هؤلاء هم الذين سخروه وسخروا رسالته ليستولوا على السلطة ويستبعدوا خصومهم الصنهاجيين ؟ وهل كان يؤمن حقّاً بمهدويته أو تبنَّاها بنوع من الضرورة السياسية، لأنه كان يعلم بأن ذلك هو أحسن طريقة لإحداث صدمة نفسية، وفرض نفسه على أهله أولاً، وعلى الأغيار بعد ذلك، حسب المبدإ المشهور : الغاية تبرِّر الوسيلة ؟ هل كان طموحه محصوراً في أن يكون زعيم اتحاد مصمودة أو كان يهيِّئُ نفسه لأن يكون إمام أمة الإسلام جمعاء ومهديَّها ؟، إلخ.[37]

وهي أسئلة يجب طرحُها، وقد تشكل موضوع دراسة أخرى. أما الآن، فما كان يهمُّنا هو إثبات الأولويَّة التي أولاها ابن تومرت، بما هو مصلح وثوري لانبعاث أمَّةٍ إسلاميَّةٍ حقيقيَّةٍ. وتأتي الأسئلة الأخرى، على التوالي، انطلاقاً من هذا المعطى الأساسي. ولكي نتأكد من ذلك، كان لابدَّ من تتبُّع مسار ابن تومرت الفكري ؛ واعتبار تجربته في المشرق والتزامه تجاه واقع الغرب الإسلامي. وكان ذلك مجالاً للتنافرات والتناقضات والتمزُّقات التي لابدَّ من الخروج منها بتفكير واضح، موحَّد وموجَّه فعلاً نحو هدفه. وهو ما يمكن القول إنَّ ابن تومرت قد أفلح فيه.

ترجمة : محمد معتصم
كلية الآداب ـــ الرباط

---

(37) راجع في هذا الشأن الأطروحات التي دافع عنها أ.ليفي ـــ بروفنصال وجورج مارصي وهنري تراس، إلخ.

الخلفيَّة الاجتماعيَّة الثقافيَّة
لحركة المهدي ابن تومرت

من الأفكار المثالية أو الخرافية التي كان لها دور في تاريخ عدد من الشعوب وبالأخص منها تلك التي تدين بالأديان السماوية. فكرة المنقذ الذي يأتي في الوقت المناسب، أي في الوقت الذي ينتشر فيه الفساد والضلال والشر فيقضي على ذلك الوضع ويحيي سلطان الخير والصلاح، ويعيد الحق إلى نصابه ويفعم قلوب المؤمنين بالاطمئنان والفرح بعد أن نال منها اليأس كل منال. وهي فكرة نجدها عند اليهود وعند النصارى. وانتقلت إلى المسلمين وعرفت عدة صيغ أهمها صيغة المهدي المنتظر.

وليس يهمنا الآن أن نبحث في الفكرة من حيث صحتها من وجهة نظر الدين الإسلامي وهل هي مدسوسة عن طريق بعض الأحاديث الموضوعة لتحقيق أغراض سياسية وما إلى ذلك من تساؤلات تأتي مع منطق البحث، بل ننطلق من الواقع التاريخي، فنلاحظ بأن الفكرة سلم بها السنة كما سلمت بها الشيعة، فقدر لها أن تلعب دورا تاريخيا خطيرا على يد هاتين الطائفتين اللتين تضمان أغلبية ساحقة من مجموع الأمة الإسلامية وكانت لها تأثيرات عميقة على تطور العالم الإسلامي وعلى مجرى الحياة السياسية بربوعه[1].

وأول ما يؤدي إليه البحث المعمق هو أن الفكرة، خلافا لما يخطر على البال لأول وهلة لا يصح أن تعتبر كظاهرة غريبة متنافرة مع سنن الحياة الاجتماعية، بل إن استقراء الأحداث التاريخية عبر العصور المتعاقبة يبين أن أدعياء المهدوية كثر، وأن الفكرة وجدت أمامها ميدانا خصبا يشجع على تكرار المحاولات بشأنها. فلا يسوغ والحالة هذه أن تعتبر كظاهرة استثنائية أو خارقة للعادة، بل إنها تمثل

(1) ابن خلدون : **المقدمة**، بيروت 1967، ص 556.

تيارا من التيارات السياسية والفكرية التي تبرز تارة وتختفي أخرى، في العالم الإسلامي. فما هو تفسير ذلك ياترى ؟ هنالك أسباب أهمها :

1 ــ **سبب تاريخي** : يرجع إلى نشوء الدولة الإسلامية حيث نجمت خلافات في هذا الشأن منذ وفاة النبي، واستفحلت تلك الخلافات في عهد الفتنة الكبرى ابتداء من خلافة عثمان بن عفان، وظهرت نظريات حول شرعية الخلافة وشكلها، وتكونت معارضات سياسية. وحينئذ أخذت طائفة من المعارضين تتطلع إلى التغيير السياسي منطلقة من فكرة المهدي. مثال ذلك الدعوات التي انطلقت فيها حركات مثل السبئية والكيسانية التي تقول بعودة علي أو محمد بن الحنيفة، والتي تولدت عنها دعوات وتنظيمات سرية أهمها الدعوة العباسية التي تمكنت من القضاء على الخلافة الأموية وتأسيس خلافة جديدة[2].

2 ــ **سبب مذهبي** : يرتبط بالحركة الشيعية التي ركزت شرعية الإمامة أو الخلافة في ذرية النبي. وانتظمت الحركة الشيعية الإمامية من اثني عشرية وإسماعيلية، على أساس عودة الإمام الأخير ليملأ الأرض عدلا بعد أن طغى عليها الجور. وهي الفكرة التي ظلت تحرك الشيعة باستمرار وتلهم فكرهم وتغذي فلسفتهم. وقد استمرت هاته العقائد إلى اليوم بفضل التنظيمات السرية التي أقامها الشيعة بمختلف تياراتهم[3].

3 ــ **سبب سياسي** : يرتبط إما بظرف عام يمتد إلى العالم الإسلامي ككل أو بظرف محلي كما هو شأن المهدي بن تومرت بالنسبة للمغرب أو المهدي السوداني بالسودان. ففكرة المهدوية وسيلة قصوى في التعبير عن المعارضة السياسية للنظام القائم. فبما أن نظام الدولة الإسلامية بعد أن مر من فترة قصيرة كان فيها مجال للشورى واختلاف الآراء، تطور نحو حكم استبدادي مبني على الغلبة والسلطة، لم يبق للرعية من وسيلة للتعبير عن شعورها إلا باللجوء إلى لغة الدين. فكان من الطبيعي كلما تفاقمت الأحوال في جهة من جهات العالم الإسلامي وبلغت حدا من الفساد، أن تقوم حركة دينية تهدف إلى الإصلاح وربما تطورت في بعض

---

(2) حسن ابراهيم حسن : **تاريخ الدولة الفاطمية**، القاهرة، 1964، ص 57.1.

(3) علي سامي النشار : **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، الجزء الثاني، دار المعارف، 1965.

الأحوال إلى حركة ثورية ونادت بشعار المهدوية[4].

وهذا من شأنه أن يدفعنا إلى كثير من الاحتياط والتحري واجتناب التسرع عند إصدار حكم على الحركة المهدوية، فلا نصمها بوصمة الشعوذة مثلا ولا نستنكرها بصورة إطلاقية، قبل أن نحلل دوافعها وننظر إلى مسرحها التاريخي بكل إمعان، فلربما اكتشفنا لها مبررات قوية وعثرنا لها على إيجابيات لم تكن في الحسبان لأول وهلة.

هنالك ظاهرة تاريخية من شأنها أن تستلفت نظرنا وتأخذ بلبنا وهي أن الحركة المهدوية اتجهت بصورة خاصة إلى بلاد المغرب ووجدت لنفسها مرتعا خصبا في القارة الإفريقية سواء في العصر الوسيط أو العصر الحديث والمعاصر[5] ويمكن تفسير ذلك بالأسباب التالية :

1) اتجاه الفرق الإسلامية المختلفة بدعوتها إلى أطراف العالم الإسلامي. فكان من نتيجة ذلك أن جاء الخوارج والشيعة والمعتزلة وغيرهم إلى بلاد المغرب التي تمثل طرفا من أطراف العالم الإسلامي البعيد عن مركز الدولة في دمشق أو في بغداد حيث تتركز وسائل السلطة والمراقبة، فالعباسيون مثلا، حينما أرادوا أن يضمنوا النجاح لدعوتهم ابتعدوا عن الأقاليم المركزية وركزوا نشاطهم السياسي في خراسان وشرق الإمبراطورية الإسلامية. واقتدى بهم العلويون حينما جاءوا إلى المغرب وأسسوا الدولة الإدريسية.

2) نظرا لموقف الرفض والاعتراض الذي أظهره المغاربة منذ البداية تجاه الإدارة التي أقامتها دولة الخلافة سواء أكانت أموية أم عباسية مما نشأ عنه ثوارت، وانفصالات محلية، فقدكان الميدان المحلي قابلا للترحيب بكل حركة مناهضة لحكومة الخلافة. وبما أن المهدوية ترتكز في مضمونها الإيديولوجي على الثورة الشاملة على الوضع القائم ورفض كل نوع من أنواع التفاهم معه، والإنطلاق من

(4) لدينا مثال قيام ثورات خارجية بالمغرب في القرن الهجري الثاني احتجاجا على تعسف الولاة الموجهين من الخلافة الأموية والعباسية من بعدها.

(5) أشهر الأمثلة على ذلك المهدي عبيد الله، مؤسس الدولة الفاطمية والمهدي بن تومرت مؤسس الدولة الموحدية في العصر الوسيط وحركة ابن أبي محلي في بداية القرن السابع عشر بالمغرب في ناحية تافيلالت، ثم يتكاثر ادعياء المهدوية بالمغرب عند انطلاق الغزو الاستعماري في القرن التاسع عشر.

زعامة محلية فقد كانت تستجيب لشعور البربر، الذين وإن أسلموا وحسن إسلامهم ظلوا يشعرون بنوع من الغبن ويتطلعون إلى نظام جديد يعوضهم عن ذلك. ومن ثم وجدت المهدوية مسرحا طبيعيا لها في تلك البلاد.

3) الصراعات السياسية. الداخلية جعلت من فكرة المهدوية أساسا إيديولوجيا لجمع الأنصار والأتباع. وهذا ما نجده في حركة المهدي بن تومرت وحركة ابن هود الماسي وحركة أبي محلي وغيرهم.

4) لا ننسى في الأخير أن الحركة المهدوية كانت من أبرز المحاولات التي ظهرت بالمغرب لمواجهة الاستعمار في حملاته المتوالية، والأمثلة على ذلك كثيرة يطول تعدادها.

الظاهرة التاريخية التي ننطلق منها، إذن، هو أن المغرب عرف منذ العهود الأولى لدخوله في الإسلام باستقباله للحركات المعارضة للخلافة القائمة في الشرق وترحيبه بها. وهذا ناشئ قبل كل شيء، عن التعسفات والمظالم التي ارتكبها الولاة المحليون، والتي لا نحتاج إلى الإفاضة في ذكرها. وهكذا رحب المغاربة بالخوارج، لأن مذهبهم لا يمنح أي أفضلية للعرب على غيرهم في تولي الخلافة، وبتشدد في تطبيق مبدأ المساواة. ثم جاء إدريس ابن عبد الله الحسني معتزا بنسبه العلوي وميراثه النبوي، مصمما على مناهضة الخلافة العباسية المتربعة ببغداد، فصادف الإقبال من المغاربة الذين بايعوه إماما وآزروه على تأسيس دولة جديدة سيكون لها صدى واسع في أنحاء المغرب، إذ ستكون أول محاولة فعالة لتوحيد البلاد التي كانت الظاهرة القبلية طاغية عليها.

يمكننا أن نعتبر من بعض الوجوه، أن قيام إدريس الأول بالمغرب مرتبط بالحركة المهدوية، فلا ننسى أنه أخو محمد النفس الزكية الذي لقبه والده عبد الله بـ «المهدي» في نطاق السعي إلى تولي الخلافة غداة سقوط الدولة الأموية[6] ومهما يكن، فإن فكرة المهدوية كانت سائدة في الوسط الذي نشأ فيه إدريس. ثم إننا إذا نظرنا إلى الطريقة التي تولى بها إدريس الإمامة بالمغرب وما أحاط بها من هالة دينية وما استندت إليه من مبادئ روحية وأخلاقية وما تضمنته بيعته من التزامات،

(6) فاروق عمر فوزي : **العباسيون الأوائل** : 162/1، 239.

لا نتمالك عن الشعور بأننا أمام صورة عن الحركة المهدوية، برغم غياب الكلمة في روايات المؤرخين. وهو ما يتضح لنا بالمقارنة. صحيح أن إدريس اجتنب كل مظاهر الغلو والشعوذة التي تلتصق أحيانا بمدعى المهدوية، فلم ينسب لنفسه عصمة، ولم يدع أي تفوق على غيره في العلم والتقوى، ولكن هذا راجع إلى المدرسة الزيدية التي تربى فيها. كما يشير إلى ذلك أبو الحسن الأشعري. ومن المعلوم أن المدرسة الزيدية قريبة جدا إلى المذهب السني، على خلاف الشيعة الإمامية(7).

وليس من شك في أن مغامرة إدريس برغم فشلها النسبي ظلت تحديا قائما للخلافة العباسية بالمشرق، وهذا ما جعلها تقدم المثال للشيعة الإسماعيلية التي هبت بعد ذلك بقرن إلى بلاد المغرب بقصد تأسيس الدولة الفاطمية. فهنالك عدة أوجه للشبه نذكر منها على الخصوص :

ـــ الاعتماد على النسب الشريف لتقرير مشروعية الحكم.

ـــ الاعتماد على اتحادية قبلية بربرية كبيرة كسند للدولة القائمة وهي : أوربة، بالنسبة للأدارسة وكتامة بالنسبة للفاطميين.

ـــ القيام بالجهاد الداخلي من أجل الدعوة للإلتفاف حول الدولة الناشئة.

ـــ التفكير على المدى البعيد في مناهضة الدولة العباسية(8).

لكن هنالك أوجه للإختلاف تتجلى، قبل كل شيء في الفوارق المذهبية الأساسية التي جعلت أهل السنة يعتبرون إدريس منهم ولو كانت بعض المصادر تنسبه إلى الزيدية، بينما ينظرون إلى الفاطميين كشيعة غلاة خارجين عن الدين.ويتجلى ذلك بالخصوص في تأكيد صفة المهدوية على إمام الفاطميين. وهذا ما يستنتج من عدد من الوثائق والشهادات التاريخية التي تشير إلى أن الشيعة كانوا ينتظرون ظهور المهدي المنتظر في آخر القرن الثالث، فالقاضي النعمان المتشيع يتحدث عن عبد الله المهدي بقوله أنه «قائم الزمان»... الذي يجمع الله له أمر

---

(7) ع. سامي النشار : **نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام**، 147/2 ـــ 205.

(8) مجلة **الوثائق** عدد 1، ص 30 ـــ 55، وهي عبارة عن وثيقة جديدة عثر عليها علال الفاسي باليمن عن إدريس الأول ونشرها في **مجلة التضامن** مع تعليق له. كما يمكن الرجوع إلى ما كتبه ابن أبي زرع في «**روض القرطاس**» في ترجمة إدريس الأول.

العباد ويظهر على الدين كله[9] ويقول ابن الأثير : «وأمر عبيد الله يوم الجمعة بذكر اسمه في الخطبة في البلاد، وتلقب بالمهدي أمير المؤمنين، وجلس بعد الجمعة رجل يعرف بالشريف ومعه الدعاة وأحضروا الناس بالعنف والشدة ودعوهم إلى مذهبهم، فمن أجاب أحسن إليه، ومن أبى حبس» وتنسب له المصادر السنية ادعاءات أقوى من ذلك تصل إلى حد الألوهية[10].

رحب المغاربة بهاته الدعوة حينما كان القائم بها هو أبو عبد الله الشيعي الذي سلك في عمله أسلوبا فيه كثير من التسامح والحوار، مما جعله يجتذب إليه بسهولة زعماء كتامة ويحظى بثقتهم فأظهر، مثلا، كثيرا من الورع والتحري في أخذ الضرائب. وحينما أراد أخوه أبو العباس استعمال العنف في نشر الدعوة الفاطمية اعترض عليه بقوله : «إن دولتنا دولة حجة وبيان وليست دولة قهر واستطالة، فاترك الناس على مذاهبهم». تجاوب أبو عبد الله مع كتامة وسكان افريقية، بصفة عامة، لأنهم كانوا ناقمين على الدولة الأغلبية وتصرفاتها.

لكن أبا عبد الله الشيعي لم يطل أمده حينما جاء عبيد الله المهدي إلى إفريقية وتولى كأول خليفة في الدولة الفاطمية. فسرعان ما تضايق بوجوده وقتله هو وأخاه أبا العباس، فتغير الأسلوب السياسي رأسا على عقب[11]. رحب بعض المغاربة، في البداية بالدعوة الفاطمية لأنهم اعتقدوا أنها ستأتيهم بحكم أعدل وتغير أوضاعهم الاجتماعية إلى ما هو أحسن. لكن هذه الأماني لم تتحقق، بل إن الفاطميين ضايقوا الناس في عقائدهم واضطهدوا السنيين وغيرهم، وفقد حكمهم الهالة التي كانت تحيط به عند انطلاق دعوتهم.

وجاء بعد ذلك طور من التاريخ تبين فيه للمغاربة أن الإصلاح لا يمكن أن يأتي من خارج بيئتهم كبضاعة مستوردة، بل لابد من أن تنطلق المبادرة من داخليتهم ولابد أن يكون المتزعمون لها من أبناء البلاد الأقحاح، حتى تؤتي كل ثمارها ويتغلغل مفعولها إلى الأعماق.

ولعل أشهر هاته المبادرات هي تلك التي قام بها المرابطون في القرن الخامس

---

(9) **شرح الأخبار**.

(10) ابن الأثير : **الكامل** 189/8.

(11) أنظر حول هاته النقط : ح. ابراهيم حسن : **تاريخ الدولة الفاطمية**، ص 326 ـــ 328.

الهجري أي الحادي عشر الميلادي. فهل لها علاقة بالمهدوية ؟ لقد استعملت في حق عبد الله بن ياسين عبارة مهدي المرابطين[12] من لدن بعض المؤرخين لأن عمله يشبه من عدة وجوده الحركة المهدوية. إلا أن المذهب الذي دعا إليه هو الرجوع إلى السنة بحسب المذهب المالكي. ومن ثم فهو على طرفي نقيض مع الدعوة الفاطمية ومضمونها المذهبي والتي ترتكز هي أيضا على فكرة المهدوية.

على كل، أدت حركة المرابطين بالصحراء إلى تأسيس دولة كبيرة بالمغرب الأقصى، سرعان ما تحولت إلى إمبراطورية جمعت بين الأندلس والمغربين الأوسط والأقصى. وهكذا برزت بأقوى صورة ظاهرة ستتكرر في تاريخ المغرب وهي أن عددا من الدول التي قامت به انطلقت من فكرة إصلاحية دينية، وهذا لا ينفي وجود خلفية اقتصادية واجتماعية وسياسية وراء نشأتها، ولكن التعبير عن ذلك التغيير العام في الأوضاع جاء عن طريق الإصلاح الديني. وهكذا فإن حركة المرابطين تمثل صراع صنهاجة الملثمين مع زناتة من أجل السيطرة على محطات القوافل الصحراوية الموجودة بالمغرب، ومن أجل تحسين أوضاعها المادية كقبائل رحل خاضعة لقساوة البيئة الصحراوية. إلا أن جمع قبائل الصحراء على كلمة واحدة كان يتطلب الارتفاع من مستوى الماديات إلى مستوى الروحيات، فكانت زعامة فقيه متضلع في شؤون الدين ضرورية ليستطيع التكلم باللغة التي كان يقتضيها الموقف وهكذا انسحب رؤساء لمتونة وجدالة من القيادة ليتركوها لعبد الله بن ياسين ويعملوا معه كجنود ومجاهدين[13].

فإذا نظرنا إلى الأسلوب الذي اتبعه ابن ياسين، نجد فيه مايذكرنا بسلوك ابن تومرت الذي قام من بعده. فهو ينطلق أيضا من فكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فنراه يخاطب مصمودة ويحضهم على جمع الكلمة، وهو راجع من الأندلس بعد أن قضى فيها سبع سنوات يدرس العلم، ويطلب منهم أن يرجعوا إلى أحكام الشريعة ويسألهم بإلحاح : «فما لكم بدلتم وغيرتم ؟ هلا قدمتم عليكم إماما يحكم بينكم بشريعة الإسلام وبسنة النبي عليه السلام ؟» فكان جواب أحد

(12) ابن أبي زرع : **روض القرطاس**، دار المنصور، ص 124.
(13) يراجع الفصل الذي خصصه عبد الله العروي لهذا الموضوع في كتابه **تاريخ المغرب**.

أشياخ المصامدة «لا يرضى أحد منا ينقاد إلى حكم أحد من غير قبيله»[14] ومن ثم انصرف إلى جزولة ثم إلى جدالة ولمتونة، ونجده هو، أيضا، ينقطع في مكان خاص مع جماعة قليلة من الأتباع المخلصين له ويكتل حوله كل المؤمنين بدعوته ويسميهم المرابطين. ويندفع بهم في حركة مجاهدة الضالين والكفار من سكان الصحراء. وهدفه دائما هو جمع الناس حول كلمة الدين.

نستطيع أن نقول، إذن، إن عبد الله بن ياسين أوجد المنهاج الديني السياسي الذي يتلاءم مع البيئة المغربية التي تعيش بين الصحراء والأراضي الخصبة والجمع بين المستقرين والرحل وبين الفقراء والأغنياء وبين أقاليم الشمال والجنوب. إنه المنهاج الذي يحاول تجاوز المتناقضات كلها في المجتمع المغربي بالاحتكام إلى أقوى سلطة معنوية متمثلة في الدين، وإرجاع كل انطلاقة نحو الإصلاح إليها. وهذا لا يعني أن تلك المتناقضات وما ينشأ عنها من مشاكل تنمحي وإنما تطوق وتعالج ولو جزئيا في نطاق الحماس النابع من الدعوة الإصلاحية، وهكذا تعالج التمزقات القبلية داخل مجموعة صنهاجة، مثلا، وتطغى فكرة الوحدة والأمة والدولة على فكرة القبلية، مما يفتح الباب على مصراعيه لمشاريع ومطامح كبيرة.

ويكاد هذا المنهاج يصبح قاعدة عامة بالنسبة للدول الكبيرة التي قامت بالمغرب الأقصى. إنها في أغلب الأحوال لم تكن تعني التوصل إلى الحكم عن طريق القوة المادية والغلبة، بل كانت تدعم قيامها بمنهاج مماثل للنموذج المرابطي. وهو ما يتجلى لنا بصورة أنصع في حركة المهدي ابن تومرت التي سنسلط عليها الأضواء، بصورة خاصة في هذا البحث. هل كان المغرب، بالفعل في حاجة إلى إصلاح عند انطلاق الدعوة الموحدية ؟ أم هل كانت فكرة الإصلاح ذات طابع إيديولوجي لدعم تلك الدعوة ؟

تساؤل ضروري في البداية. لأننا نعرف أن المهدوية ليست حركة بريئة تنطلق من حسن نية وتتجاوب مع فكرتها في العمق. بل هي تجسم من أول وهلة حركة تتجه إلى الاستيلاء على الحكم. كأي حزب من الأحزاب السياسية في عصرنا مع فارق أساسي، وهو أن الكثير من الأحزاب في عصرنا تؤمن بلعبة الديمقراطية وتعلن، مسبقا، عن استعدادها للتخلي عن الحكم متى حكم عليها الاقتراع الشعبي

---

(14) ابن عذاري : **البيان المغرب**، 10/4.

بذلك، بينما المهدوية تظن من أول وهلة أنها صاحبة الحق وحدها في الاستيلاء على الحكم وأن سلطتها مستمدة من إرادة الله، وأنها متى تولت مقاليد الأمور فإلى الأبد، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

والمصادر تبرز لنا، من أول وهلة، محمد ابن تومرت كرجل ثائر على الحكم في عصره وعلى التقاليد والأخلاق السائدة في المجتمعات الإسلامية، فهو قبل أن يعود إلى المغرب من الشرق وفي أثناء رحلته الطويلة وهو عائد إلى بلاده نجده يقف في كل بلد وفي كل مدينة وحتى داخل السفينة وهي تمخر عباب البحر، فيلقي المواعظ المؤثرة والمثيرة دون أن يحفل بما يتعرض له من اضطهاد ومطاردة.

إنه يقوم باسم أحد المبادئ الإسلامية الأساسية : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[15]. ولكن ابن تومرت لم يكن مجرد واعظ له تضلع في علوم الدين أو عالما مقتصرا على تحصيل العلم للوقوف عند الجانب النظري منها، بل إنه كان فكرا يربط بين المعرفة والواقع، بين النظرية والعملية. وهذا ما أهله لأن يكون رجلا سياسيا من أعلى درجة. فهو حينما عاد إلى المغرب الأقصى من رحلته الطويلة استطاع أن يحلل الأوضاع التي كانت عليها البلاد في عهد المرابطين، وأن يحدد نقط الضعف والمطاعن التي يمكن أن ينفذ منها إلى نقد المرابطين والتنديد بهم على مستوى الدين والأخلاق. وهذا ما جعل دعوته تصادف آذانا صاغية من لدن طائفة كبيرة من المغاربة ممن لم يكن لهم ارتياح إلى الحكم المرابطي، ولذلك فهو في خطته السياسية لم يبدأ بإعلان نفسه كمهدي، بل ترك دعواه في المهدوية إلى مرحلة تالية ولذلك يجب علينا أن نتعرف على تلك المراحل التي تفسر سر نجاحه.

1 ــ نشاط ابن تومرت قبل دعوى المهدوية :

تحدثنا المصادر أن المهدي وهو يطأ أرض المغرب الأقصى بعد خروجه من تلمسان يواصل دعوته بجد للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فنراه يقف بوجدة ويتصل بفقهائها ويلاحظ عليهم تقصيرهم في زجر النساء على البروز للرجال في زينتهن. ثم ينتقل إلى بلدة أكرسيف، حيث يقوم بنفس العمل. ثم صار يعظ الناس

---

(15) البيذق : **أخبار المهدي**، الرباط، 1971، ص 11 ــ 27.

ويتكلم باسمهم لدى السلطة. وكان هذا موقفه في كل الأماكن التي توقف فيها قبل أن يصل إلى فاس.

وفي هاته المدينة التي كانت تعد آنذاك عاصمة ثقافية للمغرب، نراه يختلف لمساجدها ويلقى دروسا على طلبتها ويذكر لنا البيذق أسماء البعض منهم، وكلهم ينتمون لأسر عريقة في المدينة[15 م]. وإقبالهم على دروس المهدي يدل على رغبة أكيدة في تجديد التعليم بالمغرب والخروج به من الدائرة الضيقة التي كان محصورا بها، وهي الدائرة التي كان حددها فقهاء المالكية المتنفذون، بصورة خاصة على عهد المرابطين، وقصروها على الاهتمام بالفروع، وأخرجوا منها كل ما يدعو إلى استعمال الرأي واجتهاد الفكر وحرية التأويل. ولم يكن في مقدور العلماء والطلبة المخالفين لهذا الموقف ابداء اعتراضهم بصورة صريحة. فكانوا يعيشون أزمة في ضمائرهم، تبينت بوضوح عند إقدام المرابطين على إحراق كتاب **الإحياء**. وأشارت إليها بعض المصادر[16]. ومجمل القول، كانت هنالك أزمة روحية ثقافية في أوساط العلماء والطلبة بالمغرب. منذ بداية القرن السادس الهجري عندما استفحل نفوذ الفقهاء عند صعود علي بن يوسف ابن تاشفين إلى الحكم حتى إن أحد الباحثين المعاصرين لم يتردد في القول بأنهم كانوا بيروقراطية كهنوتية خصت نفسها بامتيازات الاستثمار والسيطرة[17].

واستطاع ابن تومرت بذكائه وألمعيته أن ينتبه لهاته النقطة من الضعف في النظام المرابطي الذي كان قائما على إيديولوجية دينية متمثلة في السير على نسق الفقه المالكي بالمضمون والصياغة اللذين كان يوجد عليهما لدى علماء الأندلس وتلامذتهم من المغاربة. ولاحظ مفعولها في خلق استياء بالمجتمع المغربي انعكس في مستويين أساسيين :

1) مستوى عام : وهو الذي تبين فيه أن الفقهاء أصبحوا يكونون طبقة محظوظة تمسك في يدها الجاه والثروة وتتميز عن بقية الفئات الاجتماعية بعدد من المخصصات تجعلها عرضة للفضول والانتقاد والطعن لدى الجمهور. وتبين أنها،

(15 م) **نفسه**.

(16) ابن الزيات : **التشوف**، ص 6 و71 و124 و158 و184.

(17) عباس الجراري، مقال في «**دعوة الحق**» مارس 1974م.

بحلفها مع المرابطين أصبحت تجمع في يدها كل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، أي أنها تتحكم في مصير البلاد والعباد[18].

2) **مستوى خاص** : وهو مستوى رجال العلم الذين لم يكونوا كلهم كما يتبين عند ابن الزيات في «**التشوف**» يسيرون على نفس خطى الفقهاء الرسميين المرتبطين بالدولة. وكان من بينهم من يوجه الانتقاد المر إلى هؤلاء وينعتهم بأنهم «علماء الدنيا» مستوحيا أفكاره من الفصول التي خصصها الغزالي للموضوع في «**الإحياء**». فكان هنالك إذن لدى رجال العلم تيار قوي مناهض للمواقف الرسمية[19].

كل هاته المعطيات أمدت ابن تومرت بعناصر قيمة لتخطيط دعوته وبناء مذهبه وظهرت حملة ابن تومرت شرسة على الفقهاء منذ البداية إذ اصطدم بهم وهو في طريق عودته إلى المغرب. فنجده يناظر الطلبة في بجاية بمحضر عمر بن فلفول كاتب الأمير الحمادي العزيز بن منصور. ويلخص ابن القطان المناظرة بقوله :[20] «فوصل إليهم (أي إلى الطلبة) فناظروه وسألوه فأجابهم ما أسكتهم ثم سألهم فما أحاروا جوابا». ثم نجده في تلمسان يصطدم مع قاضيها ابن صاحب الصلاة، وكان هذا الأخير عاب عليه الخروج عن عقائد أهل قطره وما تعودوا عليه في سلوكهم الديني. وكذلك كان شأنه مع العلماء في كل الحواضر التي مر منها قبل أن يصل إلى مراكش، ويتبين من قراءة المصادر التي تحدثت عن رحلة ابن تومرت من المشرق إلى المغرب أنه لمس بذكائه وجود **تيارين متناقضين** بين علماء المغرب :

1 ــ تيار الفقهاء الرسميين المرتبطين بالدولة المرابطية ؛

2 ــ وتيار العلماء والطلبة المعارضين لها.

وهذان التياران يعبران عن وجود صراع اجتماعي داخل المجتمع المغربي. فالتيار الأول يسير مع السلطة في سياستها وأهدافها وينتمي بالتالي للطبقة المحظوظة. أما التيار الثاني فهو الذي كان يعبر عن الفئات الأخرى من رجال العلم الذين لم

---

(18) المراكشي، **المعجب**، ص 184.

(19) ابن الزيات : **نفس المصدر السابق**.

(20) ابن القطان : **نظم الجمان**، ص 42.

يكونوا مرتاحين للسياسة الرسمية، كما رأينا من قبل. ولذلك فقد وجد المهدي من بينهم أنصارا ومدافعين. فهو حينما التجأ إلى قرية ملالة القريبة من بجاية تصدى لتدريس العلم بين أهلها وهم من صنهاجة، فخشي صاحب بجاية من وجوده بقرب المدينة فطالب من أهل ملالة أن يسلموه له فرفضوا(21). ويذكر لنا البيذق أسماء عدد من رجال العلم والطلبة الذين اتصلوا به وآمنوا بفكرته أثناء رحلته نحو مقره الأخير بجبل درن، وقد استطاع أن يختار من بين هؤلاء الطلبة جملة من مساعديه الأولين وعلى رأسهم عبد الله عبد المومن. وعرف ابن تومرت كيف يتقرب من المنتمين لهذا التيار الثاني بخطبه وسلوكه وهيئته. فيذكر عنه ابن أبي زرع أنه كان حيثما حل من مدن إفريقية وبلاد المغرب يدرس العلم، ويظهر التقشف والورع والزهد في الدنيا ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. وحينما يتعرض لدخوله إلى مراكش يذكر أنه دخلها بزي الزهاد وقصد مسجدا يأوي إليه(22).

هذا السمت الذي اتخذه ابن تومرت له دلالة الاعتراض على النظام القائم سواء في بنيته السياسية أو الاجتماعية، وكلاهما تعبر عنه البنية الثقافية. وحملة المهدي على العلماء الرسميين واردة في عدد من المصادر، فيشير ابن القطان مثلا، إلى تعليق ابن تومرت على حديث نبوي هو «وددت أني رأيت إخواننا. قالوا : يارسول الله ألسنا بإخوانك ؟ قال : بل أنتم أصحابي، وإخواننا الذين لم يأتوا بعد وأنا فرطهم على الحوض».

قال : «ففيه تنبيه على طائفة الحق الذين صبروا على دينهم بعده، وتمسكوا بسنة نبيهم عليه الصلاة والسلام. وفيه تنبيه على طوائف أهل الباطل الذين تركوا دينهم بعده وارتدوا وبدلوا وغيروا وجسموا وعاندوا الحق»(23). ثم يشير بعد ذلك إلى العلماء في هاته الفقرة. بصورة صريحة : «وحذر رضي الله عنه، من الملبسين الذين يتوسلون بفتياهم إلى باطلهم وأهوائهم، ونص قول رسول الله ﷺ أن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يترك عالما اتخذ الناس رؤساء جهالا، فسئلوا، فأفتوا بغير علم فضلوا

---

(21) عبد الله عنان : **عصر المرابطين والموحدين**، 166/1.

(22) ابن أبي زرع : **روض القرطاس**، ص 173.

(23) ابن القطان : **نظم الجمان**، ص 43.

وأضلوا»[24]

فهو من خلال هذا القول يوجه النقد إلى العلماء الرسميين من جهتين :

ـ من جهة الأخلاق إذ يعتبرهم غير قادرين على الدفاع عن الحق والتحلي بفضيلة الصبر من أجل ذلك.

ـ من جهة المعرفة، إذ يعتبرهم جهالا غير ملمين بالعلم الحقيقي ويذكر لنا عبد الواحد المراكشي، الذي تعد شهادته مهمة لأنه لم يكتبها تحت رغبة ولا رهبة وكان معاصرا للأحداث، أن جل ما كان يدعو إليه ابن تومرت «هو علم الاعتقاد على طريقة الأشعرية، في حين أن أهل المغرب كانوا ينافرون هذه العلوم ويعادون من ظهرت عليه، شديدا أمرهم في ذلك»، ثم يذكر المراكشي كيف أن والي مدينة فاس أراد أن يفحم ابن تومرت فجمع له الفقهاء بقصد مناظرته، فكان له الشفوف والظهور «لأنه وجد جوا خاليا وألفى قوما صياما عن جميع العلوم، خلا علم الفروع»[25] ولننظر كيف يعلق ابن القطان على إحراق كتاب **الإحياء** للغزالي الذي أقدم عليه المرابطون سنة 503هـ بإيعاز من الفقهاء :

«وقد كان إحراق هؤلاء الجهلة لهذا الكتاب العظيم الذي ما ألف مثله سببا لزوال ملكهم وانتشار سلكهم واستصال شأفتهم على يد هذا الأمير العزيز القائم بالحق المظهر للسنة المحيى للعلم»[26]، فابن القطان بتعليقه هذا يبين لنا الخلاف الذي كان موجوداً بين العلماء ويؤكد لنا انقسامهم إلى التيارين اللذين ذكرنا آنفا.

لكن حملته على العلماء ستكتسي خطورة كبيرة في المناظرة التي جرت بينه وبينهم بمراكش بمحضر الملك المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين، وهو الحدث الذي يجب أن نركز فيه نظرنا بصورة خاصة لأنه يكشف لنا جوانب أخرى في شخصية ابن تومرت. إنه يكشف لنا الفوارق الأساسية بين مفهوم العلم عند ابن تومرت وعند خصومه. وفي كتاب **أعز ما يطلب** إيراد لعدد من الأسئلة والأجوبة التي راجت في المناظرة، بحيث نجد ابن تومرت متشبعا بعلم الكلام

---

(24) **نفس المصدر**، ص 44.

(25) المراكشي : **المعجب**، ص 184.

(26) ابن القطان : **نظم الجمان**، ص 16.

والأصول فيلقى على مناظريه أسئلة تتعلق بالكليات والمفاهيم الدينية الأساسية فلا يجد عندهم جوابا لأنهم اقتصروا على المنهاج الفقهي وعلى علم الفروع ولم يكن لهم إلمام بالأصول. مما جعلهم ينهزمون أمامه[27]. والمناظرة تكشف لنا من هاته الناحية عن نوع العلم الذي كان رائجا بالمغرب يومئذ وعن مجال الحياة الفكرية. وهو ما يؤكده لنا صاحب المعجب حينما يصف لنا الدائرة التي كانت تحيط بعلي ابن تاشفين بقوله : «ولم يكن يقرب من أمير المسلمين ويحظى عنده إلا من علم علم الفروع، أعني فروع مذهب مالك، فنفقت في ذلك الزمان كتب المذهب وعمل بمقتضاها ونبذ ما سواها. وكثر ذلك حتى نسي النظر في كتاب الله وحديث رسول الله ﷺ. فلم يكن أحد من مشاهير أهل ذلك الزمان يعتني بهما كل الاعتناء. ودان أهل ذلك الزمان بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام. وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علوم الكلام وكراهة السلف له وهجرهم من ظهر عليه شيء منه، وأنه بدعة في الدين وربما أدى أكثره إلى اختلاف في العقائد، في أشباه لهذه الأقوال. حتى استحكم في نفسه بغض علم الكلام وأهله، فكان يكتب عنه في كل وقت إلى البلاد بالتشديد في نبذ الخوض في شيء منه وتوعد من وجد عنده شيء من كتبه»[28].

لكن فضح ابن تومرت للعلماء الذين ناظروه لم ينحصر في الجانب العلمي بل تجاوزه إلى جانب السياسة والأخلاق، وهذا ما نستشفه من خلال حدثين متتابعين وقعا بسبب تحرك ابن تومرت في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

الحدث الأول : هو الذي أورده ابن خلكان في ترجمة ابن تومرت إذ يذكر أنه عندما توجه إلى مراكش ضاعف نشاطه، مما جعل الناس يعجبون به ويقبلون عليه، وفي بعض الأيام شاهد في طريقه أخت أمير المسلمين في موكبها ومعها من الجواري الحسان كثير وهن مسفرات وكانت هذه عادة الملثمين تسفر نساؤهم وجوههن، وصرف هو وأصحابه دوابهن فسقطت أخت أمير المسلمين عن دابتها فرفع أمره إلى أمير المسلمين. فأحضره وأحضر الفقهاء ليناظروه. فأخذ يعظه ويذكره ويخوفه فبكى أمير المسلمين، وأمر أن يناظره الفقهاء فلم يكن فيهم من

---

(27) **أعز ما يطلب**، الجزائر 1903، ص 1 — 5 و11 — 18.

(28) **المعجب**، 172.

يقوم له لقوة إيمانه في الذي فعله[29].

هذا الحدث يستحق أكثر من تعليق واحد، ولكننا سنقتصر في شأنه على ما يتعلق بنقد العلماء السائرين في ركاب المرابطين، فقد بين ابن تومرت بالمثال الحي أنهم بعيدون عن واجب النصح للأمير وواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وأزاح عن وجوههم كل قناع، فأبرزهم في صورة المداهنين الذين تعودوا على اجتناب كل المشاكل وأخذ الدين من الجهة التي تناسبهم وتتماشى مع مصلحتهم، الشيء الذي أدى بهم إلى أن يصبحوا عاجزين عن مجابهة أي نقاش علمي في المستوى الجاد.

ويزداد مفعول هذا النقد بسبب وجود جملة من الأتباع وراء المهدي في حركته تلك، إذ لم يكن وحده، بل كثر أتباعه وحسنت ظنون الناس فيه «كما ورد عند ابن خلكان وهو يبين لنا انتشار الشعور بالاستياء من تلك الطائفة من الفقهاء التي لم تعد تحظى بالاحترام، بل أصبحت ينظر إليها كطبقة مستغلة.

والحدث الثاني أورده ابن خلكان، أيضا، حينما أشار إلى تخوف العاهل المرابطي من نشاط ابن تومرت وخطره على الدولة فأشار عليه مالك بن وهيب بإحضاره هو وأصحابه حتى يسمع كلامهم «بحضور جماعة من أهل البلد». فلما حضر ابن تومرت وأتباعه، كان أول سؤال ألقاه عليه قاضي ألمرية محمد بن أسود هو : «ما هذا الذي يُذكر عنك من الأقوال في حق المَلِكِ العادِل الحليمِ المُنْقَادِ إلى الحقِّ المُؤْثِرِ طَاعَةَ الله تعالى على هَواهُ ؟».

إنه سؤال ذو دلالة على سلوك أولئك العلماء وعقليتهم . فبدل أن يدخل مع مخاطبه في مناظرة حول المسائل العلمية التي تدخل في جوهر الخلاف بين الطرفين، انطلق من طرح شخصية العاهل المرابطي مطرح الأخذ والرد قصد تخويفه وإفحامه غير منتبه لما يكمن وراء ذلك من خطأ سياسي. و لم يكن المهدي عاجزا عن الإدلاء بجواب صريح مستندا إلى واجبه كعالم في الصدع بالحق. إذ قال : «أما ما نقل عني فقد قلته، ولي من ورائه أقوال. وأما قولك إنه يؤثر طاعة الله على هواه وينقاد إلى الحق، فقد حضر اعتبار صحة هذا القول عنه، ليعلم بتعريفه عن هذه الصفة أنه مغرور بما تقولون له وتضرونه به، مع علمكم أن الحجة عليه

---

(29) ابن خلكان : **وفيات الأعيان**، بيروت دار صادر، 49/5.

متوجهة. فهل بلغك يا قاضي أن الخمر تباع جهارا؛ وتمشي الخنازير بين المسلمين. وتؤخذ أموال اليتامى ؟ وعدد من ذلك شيئا كثيرا»[30].

كان سؤال القاضي يتعلق بالأشخاص، في حين حول ابن تومرت بجوابه الموضوع إلى قضايا اجتماعية ودينية، فكان في ذلك فضح لسلبية أولئك العلماء على مستوى الصلاح الاجتماعي وانسياقهم مع عادة التملق حفاظا على امتيازاتهم. فالمعركة التي أراد أن يخوضها ابن تومرت اكتست في المرحلة الأولى صبغة علمية أو يمكن أن نقول إن جانبها العلمي غطى على جانبها السياسي ولهذا فإنها بلغت من الحدة والضراوة ما أشارت إليه المصادر بكل وضوح، وقد لمس ابن خلدون جانبا مهما من هذا الصراع حين أبدي فيه الرأي التالي : «ويلحق بهذه المقالات الفاسدة والمذاهب الغائلة ما يتناوله ضعفة الرأي من فقهاء المغرب من القدح في الإمام المهدي صاحب دولة الموحدين ونسبته إلى الشعوذة والتلبيس فيما أتاه من القيام بالتوحيد الحق والنعي على أهل البغي قبله وتكذيبهم لجميع مدعياته في ذلك حتى فيما يزعم الموحدون أتباعه من انتسابه في أهل البيت. إنما حمل الفقهاء على تكذيبه ما كمن في نفوسهم من حسده على شأنه. فإنهم لما رأوا من أنفسهم مناهضة في العلم والفتيا وفي الدين بزعمهم ثم امتاز عنهم بأنه متبوع الرأي، مسموع القول موطأ العقب، نفسوا ذلك عليه وغضوا منه بالقدح في مذاهبه والتكذيب لمدعياته، وأيضا فكانوا يؤنسون من ملوك لمتونة أعدائه تجلة وكرامة لم تكن لهم من غيرهم، لما كانوا عليه من السذاجة وانتحال الديانة. فكان لحملة العلم بدولتهم مكان من الوجاهة والانتصاب للشورى، كل في بلده وعلى قدره في قومه. فأصبحوا بذلك شيعة لهم وحربا لعدوهم ونقموا على المهدي ما جاء به من خلافهم والتثريب عليهم والمناصبة لهم، تشيعا للمتونة وتعصبا لدولتهم ومكان الرجل غير مكانهم وحاله على غير معتقداتهم. وما ظنك برجل نقم على أهل الدولة ما نقم من أحوالهم وخالف اجتهاده فقهاؤهم فنادى في قومه ودعا إلى جهادهم بنفسه، فاقتلع الدولة من أصولها وجعل عاليها سافلها، أعظم ما كانت قوة وأشد شوكة وأعز أنصارا وحامية، وتساقطت في ذلك من أتباعه نفوس لايحصيها إلا خالقها، وقد بايعوه على الموت ووقوه بأنفسهم من الهلكة وتقربوا

---

(30) نفس المصدر، ص 47.

إلى الله تعالى بإتلاف مهجهم في إظهار تلك الدعوة والتعصب لتلك الكلمة حتى علت على الكلم، ودالت بالعدوتين من الدول، وهو بحالة من التقشف والحصر والصبر على المكاره والتقلل من الدنيا»[31].

في هذا النص يظهر ابن خلدون مساندا للمهدي بن تومرت ومدافعا عنه. إلا أن تحليله، برغم ذلك يستند إلى وقائع لابد من اعتبارها، وهو ما يتجلى لنا بكل وضوح حينما نزيد في التعرف على الإطار التاريخي العام الذي جرت فيه حركة ابن تومرت. وأول سؤال يعترضنا ونحن نواصل تحليلنا هو : لماذا وجه ابن تومرت حملته على العلماء في البداية ؟ فهل كانوا هم الهدف الحقيقي الذي يقصد إليه ؟

الواقع أن ابن تومرت لم يشأ أن يكشف عن مقاصده لأول وهلة وإنما اتخذ خطة طويلة الأمد مبنية على مراحل. وإلا فإن كل شيء يدل، منذ البداية على أنه كان يسعى للإطاحة بدولة المرابطين. وحتى الفقرات الأسطورية من مغامرته تدل على ذلك بوضوح مثل لقائه بالغزالي، وعثوره على كتاب الجفر، وحديثه مع عبد المؤمن في أول اتصال. إلا أنه ركز عمله، في المرحلة الأولى على القيام باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مبدأ إسلامي صميم يؤمن به كل مسلم ويأخذ به الوعاظ والخطباء في أحاديثهم. ولا يستطيع رجال السلطة منع العلماء من القيام بهذا الواجب إلا بشيء غير قليل من التحرج، ومن هذا السبيل وجد كثير من العلماء بعض الحرية في بسط آرائهم وتبليغ دعوتهم.

على هذا الأساس انطلق، إذن ابن تومرت في دعوته. فوجد أن الدولة المرابطية ترتكز على بنية قوية تتركز في التشبث بالمذهب المالكي وفي الاستناد إلى علماء المذهب كهيئة لها رسوخ في المجتمع ولها سلطة معنوية كبيرة ونفوذ واسع في تسيير الحياة اليومية بالمدن، خاصة من جوانبها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية. فتبين له أن عمله الأول يكمن في كسر تلك البنية لأنها كانت هي العصب الحي الذي تقوم عليه الإيديولوجية المرابطية والينبوع الذي تتغذى منه باستمرار. ولا نحتاج إلى الإلحاح على أن تلك الإيديولوجية كانت هي المبرر لقيام الدولة المرابطية والينبوع الذي تتغذى منه باستمرار. ولا نحتاج إلى الإلحاح على أن تلك

(31) ابن خلدون، **المقدمة**، ص 42.

الإيديولوجية كانت هي المبرر لقيام الدولة المرابطية وهي وجهها الذي تظهر به في المجتمع فكان من الضروري أن يتجه ابن تومرت إلى تلك الهيئة العلمية ويهاجمها في عقر دارها ويضربها في مراكزها الحيوية بالمجتمع. فكانت تدعي أنها تملك العلم، فيتصدى لها هو ليبين أنها لم تخرج عن دائرة الجهل ويفضحها أمام الناس الذين اعتادوا أن يؤمنوا بتفوقها العلمي. وكانت تدعي أنها تتحلى بالأخلاق والفضائل الإسلامية من زهد وورع ونصح فيأتي هو ليدحض دعواها ويقيم الدليل على أنها مقبلة على الدنيا ومتاعها وزخرفها وأنها بعيدة عن نصح الحاكمين والمحكومين وأن همها هو تولي المناصب والتربع في مقاعد السلطة والجاه. وهكذا، فإن ابن تومرت كان حذرا في دعوته للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بحيث لم يتجه بحملاته الأولى إلى الحكام بصورة خاصة وإنما كان تحركه يهدف إلى نقد الهيئة العلمية القائمة إلى جانب السلطان وهو بذلك يحقق عدة أهداف، نذكر منها :

أولا : تجريد الدولة القائمة من السند العلمي والديني الذي كانت تتمتع به.

ثانيا : الحصول، عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على خلق تيار جديد في المجتمع ينشد التغيير ويتشجع للنقد والإعتراض.

ثالثا : إثارة الإنتباه إليه لدى الرأي العام وإلى شخصيته وزعامته.

رابعا : تهيىء الظروف الملائمة لخلق مذهب جديد وتكوين تلامذة قادرين على استيعاب فكرته.

خامسا : التوصل إلى كل هاته الأهداف المرحلية دون فضح خطته الحقيقية ومع البقاء في ميدان علمي ديني.

2 ـــ نشاط ابن تومرت بعد دعوى المهدوية :

لكن بعد الحصول على أهداف المرحلة الأولى أو على قسط كبير منها، على الأقل، كان لابد من الاتجاه إلى مرحلة ثانية فيها سيحدد ابن تومرت أهدافه القصوى وسيعمل على تحقيقها وهي المرحلة التي سيدعي فيها المهدوية وقبل كل شيء لابد من التدقيق في التعريف بتاريخها. فمتى ادعى ابن تومرت المهدوية ؟

هنا نجد اختلافا بين المصادر في الجواب بل هنالك مصدر يشير إلى تلك الاختلافات. فيذكر ابن القطان أن بيعته كانت «إما في سنة أربعة عشر على قول

وإما في سنة خمس عشر على قول»[32]. وفي مكان آخر يقول عند تعرضه لأخبار سنة ست عشرة وخمسمائة أن ابن تومرت ابتدأ بإعلان أمره العزيز ومبايعة الناس له[33]. فنحن حسب هذا المصدر أمام الاختيار بين ثلاث سنوات متواليات 514 و515 و516هـ فإذا عدنا إلى مصدر آخر هو روض القرطاس نجده يذكر أن ابن تومرت إثر التقائه مع عبد المؤمن وهو في طريق عودته إلى المغرب أخذ يشيع عند الناس أنه الإمام المهدي المنتظر المخبَر به القائم في آخر الزمان الذي يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا[34]. ويؤكد نفس المصدر في فقرة أخرى أن عبد المومن ما أن تعرف على ابن تومرت حتى علم بمراده وما قصد إليه من طلب الخلافة[35]. كان هذا فيما بين سنتي 511هـ و512هـ عند قدوم ابن تومرت إلى بجاية. لكن عبد الواحد المراكشي يزيد الموضوع تعقيدا فيذكر أن دعوته قامت من تينمل وأنه شرع هنالك في «تدريس العلم والدعاء إلى الخير من غير أن يظهر إمرة ولا طلبة «ملك» وأنه بعد أن قضى مدة في تعليم المصامدة مبادئ دعوته وحصل على ثقتهم ومحبتهم إلى القيام معه أولا على صورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا غير ونهاهم عن سفك الدماء ولم يأذن لهم فيها. وأقاموا على ذلك مدة. وأمر رجالا منهم ممن استصلح عقولهم بنصب الدعوة واستمالة رؤساء القبائل، وجعل يذكر المهدي ويشوق إليه. وجمع الأحاديث التي جاءت فيه من المصنفات فلما قرر في نفوسهم فضيلة المهدي ونسبه ونعته، ادعى ذلك لنفسه وقال أنا محمد ابن عبد الله... ورفع نسبه إلى النبي ﷺ. وصرح بدعوى العصمة لنفسه، وأنه المهدي المعصوم وروى في ذلك أحاديث كثيرة حتى استقر عندهم أنه المهدي وبسط يده فبايعوه على ذلك»[36].

ومن خلال هذا النص يتراءى لنا بوضوح أن دعوى المهدوية لم تأت إلا في خاتمة المطاف بعد مراحل مخططة لتكييف العقول وتهييء الجو المناسب لذلك والسير بأناة وتبصر نحو تحقيق الغاية المنشودة. وهذا يبعث على الاستنتاج أن تاريخ

(32) ابن القطان : **نظم الجمان**، ص 74.
(33) **نفس المصدر**، ص 33.
(34) ابن أبي زرع : **روض القرطاس**، ص 173.
(35) **نفس المصدر**، ص 173.
(36) المراكشي، **المعجب**، ص 187.

البيعة جاء متأخرا، والمراكشي وإن لم يعين لنا الوقت، بالضبط، فنحن لا نتردد بعد تأمل روايته من وضعه حوالي سنة 520هـ اللهم إلا إذا أولنا كلامه بالمقارنة مع الروايات الأخرى. لكن يجب ألا ننسى أن **المعجب** له منزلة خاصة بين المصادر المتعلقة بتاريخ الموحدين وأنه ليس من السهل تجاهل ما يذكره، ولهذا فمن الضروري أن نحاول حل هذا الإشكال الحاصل في تحديد تاريخ ادعاء ابن تومرت للمهدوية. فنحن مطالبون، كما رأينا، بتحديد وقت يقع بين سنتي 511 و520هـ وهنا يجب أن ننتبه إلى عنصرين من شأنهما أن يتدخلا، كل على شاكلته، في تحريف الواقع التاريخي :

أ ـــ الزيادات الأسطورية التي أحاطت بسيرة ابن تومرت وحاولت أن تخرج بدعوته من حيز العمل المنظم الذي يسير سيرا تطبيقيا إلى حيز الظواهر الخارقة للعادة والمليئة بالكرامات وهذا ما نلمسه في بعض المصادر مثل **أخبار المهدي** للبيدق و**نظم الجمان** لابن القطان.

ب ـــ السرية التي أحاطت بأعمال المهدي وتحركاته من شأنها أن تخلق التباسات في أذهان المؤرخين وقد دفع بهم إلى اجتهادات واستنتاجات مختلفة، ولربما أتى ذلك من أصحابه وأتباعه الذين نقل عنهم الرواة شفويا.

اعتبارا لكل ذلك، يجب أن نأخذ بالمنهاج التاريخي الصحيح الذي يتخذ من السياق المجتمعي الذي تجري فيه الأحداث مقياسا ومرشدا. فما كان ابن تومرت ليحدث التغيير الكبير الذي أتى به في تاريخ المغرب لو لم يجد مساعدة فعالة من المجتمع الذي كان يحيط به أو، على الأقل، من قوة كبيرة داخل المجتمع. فالقضية لا ترجع إلى بطولة فردية أو عبقرية شخصية وحدها، وإنما تعكس صراع قوى متفاعلة في التاريخ.

فإذا عدنا إلى سنة 511هـ، هل نستطيع أن نساير ابن أبي زرع فنقول أن ابن تومرت أعلن للملأ أنه المهدي المنتظر في ذلك التاريخ ؟ لسنا نعتقد أن ذلك كان ممكنا، وشخصية ابن تومرت مازالت مغمورة، وما زالت لم تفرض وجودها[37]. ثم إنه لو قال بدعوى من هذا النوع آنذاك لعرض نفسه لعقاب صارم ولما ترك له المجال لمواصلة دعوته. ولعل ابن أبي زرع عمم حيث يجب

(37) ابن أبي زرع : **روض القرطاس**، 173.

التخصيص، إذ ليس من المستبعد أن يكون ابن تومرت حدث بعض أتباعه المخلصين الذين لا يشك فيهم، وعلى رأسهم عبد المومن، بما كان يخامر نفسه من طموح، على أساس أن يهيئهم للمرحلة القادمة من دعوته ويعودهم على هضم فكرة المهدوية. لكن البوح بمثل هذا السر الخطير إن وقع، فما كان ليتجاوز الدائرة الضيقة لأصحابه وما كان ليقرع أسماع الجمهور ويوقظ الحكام من غفلتهم. فيكون من المنطقي أن ننحى سنة 511هـ كتاريخ للإعلان عن مهدويته.

وننتقل إلى سنة 515هـ التي تتفق جل المصادر على أنها السنة التي وقعت فيها بيعته فهي مذكورة عند ابن القطان وعند ابن أبي زرع وعند البيذق وابن خلدون وابن الخطيب وفي **الحلل الموشية**. لكن، ما المراد بالبيعة ؟ هل هي الإعلان عن مساندة العمل الذي يقوم به ابن تومرت أم هي تنصيبه رئيسا أو إماما أو قائدا حربيا ؟ هنا تختلف المصادر في لفظها مما يترك لنا مجالا للتحليل والتحقيق.

والواقع أننا إذا أردنا أن نتتبع مراحل الدعوة الموحدية بكامل الوضوح يجب أن نضعها في إطارها التاريخي الكامل فلا نعتبرها مجرد أحداث تدخل في سيرة ابن تومرت كبطل يصنع التاريخ من العدم بل يجب أن ننطلق من المعطيات العامة التي خضعت لها المنطقة التي جرت فيها الأحداث في تلك الآونة.

أول ما يجب أن نلاحظه أن المرابطين يمثلون عناصر طارئة على تلك المنطقة إذ جاءوا إليها على هيئة فاتحين يحملون دعوة دينية ويحاربون كل من لم يوافقهم على أفكارهم. إلا أنهم استقروا في منطقة كانت ملكا ومنتجعا تقليديا لطائفة أخرى من المغاربة، يرجع وجودها هنالك إلى عهود ما قبل التاريخ. وهاته الطائفة هي التي اصطلح المؤرخون على تسميتها بقبائل مصمودة أو المصامدة. وقد عرف المصادمة بالدفاع عن أرضهم التي كانت جماعات من سكان الصحراء يحاولون التسرب إليها عن طريق الفجاج التي تخترق الأطلس الكبير وتضايقهم فيها. ويظن أن ذلك حصل بالفعل قبل هذا العهد بالنسبة لبعض القبائل مثل هسكورة وهزرجة التي ربما تنتسب لصنهاجة. والمهم من كل هذا هو أن المصامدة كان لهم شعور بكيانهم الجغرافي وأن نمط عيشهم المبني على الاستقرار ومزاولة الزراعة كان يختلف مع نمط عيش هؤلاء القادمين من الصحراء الذين كانوا يعيشون على الترحال وتربية الماشية[38].

(38) P. Pascon : **Le Haouz de Marakech**, p. 152.

فكان انتصار المرابطين واستقرارهم بالمنطقة يمثل انتصارا للرحل على المستقرين واصنهاجة على مصمودة. ولم يكتف اللمتونيون بالاستيلاء على الأرض، بل أقاموا فيها حاضرة كبيرة، مراكش، كان من شأنها أن تؤثر على الموارد الاقتصادية التي كان يعيش عليها فلاحو مصمودة من ذلك المزيد من استهلاك الخشب لتلبية حاجيات العاصمة الجديدة من بناء وطبخ وتسخين إلخ... وجلب الماء عن طريق الخطارات. ثم لا ننسى أن المرابطين أقاموا حيزا زراعيا حول مراكش وزودوه بالري وقد قدرت مساحته بخمسة آلاف هكتار[39].

طبيعي أن لا ينظر المصامدة، سكان الجبل والحوز، بعين الإرتياح إلى هؤلاء الطارئين الذين أقاموا دولة في أرضهم وأوجدوا الأجهزة التقنية والإدارية لاستثمار مواردها وأن يتربصوا الظرف الملائم للانتفاض واسترجاع ما يعتبرونه ملكا لهم وحقا من حقوقهم. وقد اعتبرت إحدى الدراسات المعاصرة رد فعل المصامدة تعبيرا عن «قومية» ناشئة في مجتمعهم[40]، وفي الكلمة التي نطق بها ابن تومرت في مخاطبة قومه ما يدل على استنهاض الهمم المصمودية. «فطالما كنتم في أيام زناتة يأتي الرجل إلى داره، فيجد الزناتي بإمساك فرسه على باب الدار. فما شبعتم الخبز إلا في أيامنا. ولا اكتسبتم المال إلا في دولتنا»[41]. ولم تغب هاته الظاهرة عن ابن خلدون، ويكفي أن نعود إلى الفقرة الطويلة التي نقلناها عنه منذ قليل لنجد فيها هذا التساؤل : «وما ظَنك برجل نقم على أهل الدولة ما نقم من أحوالهم، وخالف اجتهاده فقهاؤهم، فنادى في قومه ودعا إلى جهادهم بنفسه ؟» إلا أن ابن خلدون يستعمل مكان قومية كلمة «عصبية»[42].

ومهما يكن، فالذي يجب أن لا يغيب عنا، في هذا الصدد، هو أن المسألة ليست قضية عرقية أو إقليمية بحتة، ولكنها قضية التقت فيها عوامل اقتصادية واجتماعية في الأساس هي التي أعطتها الأبعاد التاريخية الكبرى الملازمة لها، وبمراجعة المصادر، يطرح علينا تساؤل : من أين أتت المبادرة الحاسمة التي حولت الدعوة

---

(39) **نفس المصدر**، ص 75.

(40) **نفس المصدر**، ص 173.

(41) ابن القطان : **نظم الجمان**، ص 33.

(42) ابن خلدون : **المقدمة**، ص 42.

الموحدية إلى المصير التاريخي اللامع الذي عرفته ؟ هل جاءت من المهدي أم من المصامدة ؟

يقدم لنا ابن خلدون عناصر جديرة بالاعتبار. فنجد عنده اهتمام مصمودة بالدفاع عن ابن تومرت وحمايته من نقمة المرابطين، وذلك حينما طالب علي بن يوسف بن تاشفين قبيلته هرغة بإحضاره فرفضوا وتصدوا للجند الذين جاءوا لاستلامه فأوقعوا بهم، ثم يضيف ابن خلدون أن هنتانة وتينمل اتفقوا مع هرغة «على إجارته والوفاء بما عاهدهم عليه من القيام بالحق والدعاء إليه»[43]. وهذا القرار الذي أقدمت عليه تلك القبائل المصمودية لم يأت ارتجالا وإنما جاء بعد مرحلة سابقة جرب فيها ابن تومرت تضامن المصامدة وذلك حينما فر من وجه علي بن يوسف وشعر أن من ورائه البحث والطلب، فيذكر ابن خلدون في هذا الصدد : «ودعا اسماعيل بن ايكيك من أصحابه مائتين من أنجاد قومه، وخرج به إلى منجاة من جبال المصامدة. لحق أولا بمسفيوة، ثم بهنتاتة... ثم ارتحل المهدي عنهم إلى إيكيليز من بلاد هرغة فنزل على قومه وذلك سنة خمس عشرة وخمسمائة»[44].

إن هذا الموقف من المصامدة يدل على أنهم كانوا مشاركين في حركة ابن تومرت منذ البداية وكان لهم اهتمام بنجاحها. ويفهم من رواية ابن خلدون أنهم هم الذين خلعوا عليه لقب المهدي، بعد أن كان يلقب قبل ذلك بالإمام. فالمبادرة أتت من المصامدة كطرف أساسي في الصراع القائم في المنطقة بقدر ما أتت من ابن تومرت كعالم وزعيم سياسي له طموح إلى الرئاسة والإصلاح، ولذلك فبيعته مرت من مراحل متعددة :

فيمكننا أن نعتبر أن هنالك بيعة جرت في سنة 514هـ بينه وبين تلاميذه وأصحابه، ثم كانت بيعة 515هـ التي تشير إليها جل المصادر، وقد جاءت إثر تأسيسه لرابطة العباد. ولعله أراد أن يحافظ على مظهره كرجل دين وصاحب وعظ وإرشاد لا يهمه إلا أن يبلغ تعاليم الدين الصحيح لقومه، مستعملا في ذلك اللغة البربرية. لكن خوف المصامدة عليه جعلهم يتحملون مسؤولية حمايته الشيء

(43) ابن خلدون : **كتاب العبر**، 6/ 388 و469.

(44) **نفس المصدر**، ص 468.

الذي آل في النهاية إلى أن يبايعوه، معتبرين أن هاته المبادرة فيها دفاع عن مصالحهم وضمان لحقوقهم وانتقام من خصومهم ثم «دعا المصامدة إلى بيعته على التوحيد وقتال المجسمين دونه سنة خمس عشرة وخمسمائة. فتقدم إليها رجالاتهم من العشرة وغيرهم».

لكن هذا لا يمنع أن تتجدد البيعة كما دخلت الدعوة في طور جديد وقطعت شوطا نحو تحقيق أهدافها. فلا عجب إذا رأينا ابن القطان يذكر أن المهدي ابتدأ بإعلان أمره العزيز ومبايعة الناس له في 516هـ. ففي هذه السنة بدأ المهدي في تنظيم دعوته وأخذت جهوده توتي أولى ثمارها، فكان لابد من أن يقدم على تجديد البيعة لأن في ذلك سندا لحركته وتأثيرا على المترددين من مصمودة وغيرهم. ويمكننا أن نقول نفس الشيء عما أورده البيذق من كون هنتانة وجنفيسة بايعوه فيما بين سنتي 517 و518هـ، وهنا نفهم خطة المهدي التي أشار إليها **المعجب** والتي أوردناها سابقا من كون المهدي أتبع أسلوبا مبنيا على التدرج في الدعوة، بعيدا عن التهور والارتجال، وذلك هو ما أكده لنا كل من ابن خلدون وعبد الواحد المراكشي في روايتيهما.

هكذا استطاع المهدي ابن تومرت أن يقدم لمعاصريه من المغاربة النظام المرابطي كجهاز متسلط ومستغل وفاسد، فصادف نوعا من التجاوب في المجتمع الذي لم يكن راضيا عن بعض الانحرافات التي تردى فيها الحكم المرابطي في عهد علي ابن يوسف بن تاشفين، فكان التناقض معقدا في عناصره ومكوناته، منها ما هو إقليمي وما هو قبلي وما هو سياسي وما هو ديني وما هو اجتماعي. والعامل الاجتماعي جدير بالانتباه أكثر من غيره، لأنه هو الذي أكسب الثورة الموحدية عمقها وفعاليتها في التطورات التي حدثت بالمغرب.

إلا أنه مازال لم يحظ بالدراسة الكافية من لدن المؤرخين، وقد اقتصرت في هذا البحث المتواضع على الإشارة إليه وتقديم صورة مجملة عنه ومازال هنالك مجال واسع للتحليل والاستكشاف.

الحس الإعلامي عند الموحدين

تقاليد الإسلام في باب الإعلام :

كل من انكب على دراسة نظام الموحدين في الحكم والإدارة لابد وأن يكون قد استُلفت نظره بالحرص الذي أظهره خلفاؤهم على إخبار الرعايا دوريا بكل الأحداث المهمة التي جدت في امبراطوريتهم. ويجد الباحث نفسه أمام سؤال : هل هو تقليد جديد ابتكره الموحدون ؟ أم هو اتباع لتقليد قديم وجد قبل دولتهم ؟

وبإمعان النظر في الموضوع، نجد أنفسنا مترددين في الخروج باستنتاج واضح، لأننا، والحق يقال، نصادف عناصر تؤيد الافتراض الأول وفي نفس الوقت عناصر أخرى تدعم الافتراض الثاني. وإذا تأملنا أقوال الموحدين، وعلى رأسهم المهدي، نجد أنهم لم يدعوا الابتكار والبروز بالجديد. فما فتئوا يرددون أن مذهبهم إنما هو عودة لأخلص سنة الإسلام، سنة النبي والصحابة ومن ضمنهم الخلفاء الراشدون الذين يأتون في الطليعة.

ويدخل في هذه السنة القيام المتواصل بإعلام المؤمنين كسلوك أساسي داخل المجتمع الإسلامي في الصدر الأول. وكان ديدن النبي ﷺ في كل يوم السعي للاتصال بالناس وإجراء الحوار معهم. فلم يخطر بباله أن ينعزل عن عامة المؤمنين، فيتخذ **الحجابة**، تلك المؤسسة التي أخذ بها الأمويون في آخر دولتهم بل إنه كان حريصا على استقبال كل الناس دون استثناء، مسلمين وغير مسلمين. وكثيرا ما كان يعقد مجلسه بمحضر الصحابة لينبىء الحاضرين بكل وحي جديد نزل عليه، أو بكل حدث طارئ يدخل في مهمته كرسول الله، وليفسر الآيات القرآنية وما تنطوي عليه من تعاليم، وليجيب على الأسئلة التي تطرح عليه وليحسس صحابته بأهمية الصراع الذي يجريه مع أعدائه.

وهكذا كان يتصرف دون أن يخفي نواياه ومشاريعه عن المؤمنين. بل، على العكس من ذلك، كان يظل في تشاور متواصل مع أصحابه، طبقا للآية القرآنية التي تأمر : ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾ أو الآية الأخرى التي تصف حال المؤمنين ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾. والعبارتان في نظر المفكرين المسلمين المعاصرين تضعان الأساس للديموقراطية الاسلامية.

وسرعان ما ظهرت نتائج هذا السلوك. فالنبي ﷺ وهو يفسح المجال لأصحابه كي يساهموا في عمله، من مرحلة التخطيط إلى مرحلة الإنجاز، إنما رسخ في نفوسهم الوعي الدقيق بالمسؤولية وبالتنظيم والمثابرة. وفي نفس الوقت علمهم كيف يحاربون أعداءهم بالكلام وبالسلاح على السواء، أي أن يحسنوا استعمال وسائل **الاتصال الجماهيري** حسبما كانت تسمح به ظروف العصر، إلى جانب إشهار السيف.

وقد حافظ الخلفاء الراشدون على هاته التقاليد المبنية على **الاتصال المباشر** مع جماعة المؤمنين.

بل إنهم اتخذوا منها مبدأ سلوكيا والتزموا بها التزاما شخصيا، كما يدلنا على ذلك جملة من أقوالهم وخطبهم. فنراهم يدعون المؤمنين، غير ما مرّة، إلى اجتماعات عمومية ليخبروهم بكل حدث جديد أو بكل نبأ مهم ورد عليهم من جبهات الفتوح، وذلك قبل اتخاذ أي قرار لمواجهة الطوارئ.

فكان عمر بن الخطاب يجمع المؤمنين في المسجد ليبلغهم نبأ الانتصارات الكبرى. بل إنه يحدثهم، مثلا، عن أهمية الغنائم التي كسبها المسلمون ويستشيرهم في أعدل طريقة لتوزيعها. وحدث له أيضا أن جمعهم ليخبرهم بما استولى عليه المسلمون من أراضي السواد في العراق ويتبادل معهم الرأي في كيفية توزيعها.

وكانت خطبة الجمعة بالمسجد في الصدر الأول تتناول كل الموضوعات التي تهم الأمة، سواء أكانت سياسية أم اقتصادية أم دينية. ومن المفيد أن نرجع للنصوص ذاتها فنرى خطب الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين لم تكن كلاما عاما ونظريا، بل كانت تتوخى إخبار المسلمين بالأساليب المحسوسة والعلمية. وكم لنا من دليل على الدور المهم الذي قام به المسجد في التبليغ والاعلام !

صحيح أن هذا التقليد لم يستمر بعد ذلك بنفس الاهتمام والانتظام، ولكنه

ظل معمولا به عند الاحتفاء بأحداث ذات أهمية وانعكاس على حياة الأمة. فمن ذلك، مثلا، تعيين ولي العهد، أو قراءة نص رسمي مهم صادر عن الخليفة، فكل ذلك يجري في احتفال بالمسجد الأعظم يحضره الجمهور. إلاّ أن الخلفاء الأمويين ومن بعدهم الخلفاء العباسيين ابتعدوا عن البساطة والتواضع وبذلك لم يكن في إمكانهم المحافظة على اتصال طبيعي وتلقائي مع الأمة.

وهكذا لم يكن في إمكانهم الاقتداء بعمر بن الخطاب، مثلا، في لهجته الصريحة لأن ذلك سيفرض عليهم العودة إلى التقاليد النبوية التي لا يمكنها أن تنتعش حقا إلا إذا وجدت جوها المشبع بنوع من الديموقراطية. بحيث إن هذه النزعة الإسلامية التي نشأت مع الإسلام استمرت، ولكنها مرت من أطوار انتعاش وانكماش، تبعا لشخصية الخلفاء، وسياستهم، ومبادئهم السلوكية.

الطابع الموحدي :

لما قام الموحدون أرادوا أن يميزوا أنفسهم عن المرابطين الذين جاءوا قبلهم، وفي آن واحد، أن يدعموا روابطهم مع الأمة، فأعادوا لتلك التقاليد الإعلامية شبابها. وهذا لا يعني أن المرابطين لم يكونوا، من جهتهم، يكترثون برأي الأمة. ولكن الظاهر أن الطابع العسكري كان يغلب عليهم، بحيث كانوا يوكلون شؤون الإدارة المدنية لكتابهم الذين كانوا، في الغالب، من الأندلسيين. بيد أن هؤلاء كانوا يشعرون بشيء من الغربة وسط المغاربة الأقحاح، فيندفعون بصورة طبيعية إلى الاهتمام بقضايا الأندلس أكثر من قضايا المغرب. هذا يتجلى لنا، على الأقل من خلال ما بقي من آثارهم المكتوبة، ومن بينها رسائل مختلفة منشورة في كتب ذات طابع أدبي أكثر منها تاريخي.

لكن، هنالك بعض الاستثناءات، نذكر منها الرسالة التي يعلم فيها يوسف بن تاشفين الجمهور بقراره في التحلي بلقب أمير المسلمين، الذي هو دون لقب أمير المؤمنين. ونذكر أيضا الرسالة الصادرة عن تاشفين بن علي والتي يندد فيها بكتاب **الإحياء** للمفكر الكبير الغزالي.

ولكن نظرا للعدد المحدود لمثل هاته النصوص، فلا يمكننا أن نتوسع في الحديث عن الممارسة الإعلامية في عهد المرابطين. ومن دون شك أنهم أعطوا المثال

للموحدين، ولكن هؤلاء ارتفعوا باستعماله إلى مستوى مؤسسة حكومية. وهنا نكتشف الجانب الجديد في عملهم بهذا الصدد.

فنجد، بادئ ذي بدء، أن الإعلام تطور كما وكيفا مع توسع عمل المهدي. ولا ننسى أن ابن تومرت قضى أكبر فترة من حياته وهو يقوم بالدعاية ويبحث عن أصح وسيلة لفتح حوار مثمر مع مختلف الطبقات في المجتمع ويعمل على رفع المستوى الفكري لدى الجماعات التي كان يحتك بها. ولا يخامرنا أدنى شك أنه في هذا الميدان برهن عن براعة فائقة.

ونراه أثناء عودته إلى المغرب يسعى دوما للاتصال بالجموع الشعبية، فتارة يعظها، وطورا يتحداها ويعنفها، وطورا يتحبب إليها. وفي خطبه، كان يقدم الأحداث بكامل المهارة ويؤولها على الوجه الذي يتناسب مع أهدافه. وكان يعرف، عند الاقتضاء، كيف يجمع بين الفعل والقول حتى يترك أبلغ الأثر في العقول. ومما ذكرته المصادر في هذا الصدد قيامه بالنهي عن المنكر في بعض المدن، حيث كان يدخل على الحوانيت وأماكن اللهو فيكسر الجرار والقوارير المملوءة بالخمر. كما أنه كان يصيح بالنساء السافرات في الأسواق وساحات القرى والمواسم. ونظرا لتجربته، فقد كان يقوم بكل تلك الأعمال بكامل الثقة في النفس وتمام المعرفة بما يجب أن يقال للناس في هذه الحال أو تلك للتأثير على الجماهير.

وظهرت مواهبه، بصورة خاصة في مراكش أثناء لقائه التاريخي مع علي بن يوسف في المسجد الكبير فالمناظرة التي جرت بينه وبين العلماء الموالين للمرابطين اتسمت بالحدة وأكسبته سمعة في أوساط العامة. ويمكن أن نضيف إلى ذلك المشهد الذي واجه فيه الأميرات المرابطيات أمام الملأ وكن بثياب الفرسان على ظهور الجياد، فأغلظ لهن القول وتسبب في وقوع أخت علي بن يوسف من متن فرسها إلى الأرض. بمثل هاته التصرفات ذات الطابع المسرحي كان يكسب عمله الصدى الواسع، طبقا لرغبته.

وكذلك هو الدور المهم الذي كانت تقوم به المنظمة أو الهرمية الموحدية، إذ جعل لعمل الدعاية والإعلام منزلة في إطار العمل الجماعي بحيث يساهم فيه كل عضو من الجماعة. فعن طريق السلم الهرمي، كانت كل الجماعات الموحدية وكل القبائل المنضمة للموحدين تتلقى باستمرار التوجيه السياسي والإيديولوجي، وتظل

تحت مراقبة القيادة وطوع يدها. فالطلبة الذين كانوا يحيطون بالمهدي كان لهم دور أساسي في عمل الدعاية الذي لا يعرف توقفا. ولربما وجدنا وجها للمقارنة بين عملهم وبين الحملات الانتخابية العصرية بما تردده من شعارات وتعهدات. فنجد فيه ذلك الحرص على تقديم الخصم في أقبح صورة والاستهزاء به وإبراز نقائصه، وفي نفس الوقت، التأكيد على أن المهدي ومن تبعه هم المنقذون الحقيقيون، وهم الذين يتبعون الطريق المستقيم ويقولون الحق. وهذه الدعوى التي لا تخلو من كبرياء نجدها طاغية على كل أقوال ابن تومرت وخطبه. وهكذا فإن الدور الذي أنيط بالهرمية جعل من الإعلام، بوجه من الوجوه، مؤسسة سلطانية، إلاّ أن عمل المهدي في هذا الصدد عرف مضاعفات أخرى. فهو حينما استقر بملجإه الحصين في تينمل في أعالي الأطلس الكبير، وجه الإعلام وجهتين : فالأولى كانت استمرار للتنديد بالمرابطين ونشر الاتهامات الملصقة بهم على الملأ. وأما الثانية فكانت مخصصة للجماعة الموحدية التي كانت تنمو يوما عن يوم والتي كان لابد من الانتباه إليها والاهتمام بتماسكها وانسجامها، وتربيتها تربية مذهبية، سيما وأنها كانت توجد في وسط قروي، بين أناس مازال مستواهم الفكري منخفضا نسبيا. وقد كان هنا، أيضا، لعمل الجماعة المسيرة أثره الفعال.

ومرة أخرى نجد المهدي يتخذ من الرسول ﷺ قدوة في استعماله لبعض الأحاديث والأمثال، حتى إن بعض المؤرخين المتملقين للدولة الموحدية أوردوا تصريحات المهدي وكأنها أحاديث يجب أن تسجل وتحفظ. ولكي يحافظ المهدي على النظام والامتثال داخل القبائل المصمودية فإنه جمع بين أساليب القمع، المتجسمة في عمليات التمييز بالخصوص، وأساليب الاقناع المرتكزة على مواصلة الدعوة بين ظهرانيها، وتزويدها بتعليم كامل، نجد خلاصته فيما بقي لنا من آثار ابن تومرت. وهكذا، فالإعلام الموحدي، وهو يضع نفسه في إطار التقليد الإسلامي الموروث عن السلف، يتميز، مع ذلك، بوفرته وانتظامه وتشبعه بالروح السياسية وخضوعه للتنظيم والتوجيه المحكم وتلاؤمه مع المجتمعات الموجه إليها. وقد قدم لنا ابن تومرت نماذج منه تطرقنا إلى بعضها. لكن خلفاءه ساروا قدما في هذا المضمار بحيث أبرزوا بصورة أقوى طبيعة ذلك الإعلام والغايات التي كان يتوخاها، لأنهم أصبحوا رؤساء دول على رأس امبراطورية كبرى وفي جنبهم يقوم جهاز حاكم مستقر ومكثف يشتغل بنفس طويل.

نهاية برغواطة :

وفي هذا الصدد، لابد من الإشارة أوّلا إلى أن الحظ يسعفنا بوثائق كثيرة ونفيسة تتمثل في نصوص رسمية صادرة عن الموحدين. وأهم ما فيها الرسائل الموحدية التي نشر المستشرق المعروف ليفي بروفنسال البعض منها في كتاب متداول. ومازال أكثرها مشتتا في عدد من المخطوطات التاريخة والأدبية التي لم تر النور بعد. وهذه المراسلات السلطانية أو ما بقي لنا منها، على الأقل، يسمح لنا بتتبع خطوات بعض الخلفاء في الدولة وبالحصول أيضا على إيضاحات مفيدة عن عدد من الأحداث، التي لا تذكرها كتب التاريخ إلاّ بصورة ناقصة ومختزلة.

وبالنسبة لكل مؤرخ يهتم بالعلاقات بين السلطان والرعية أو بين السلطان وقطاعات الرأي العام على اختلافها، فإن عدداً من تلك الرسائل يمكن مقارنتها بما نسميه، اليوم، **وسائل الاتصال الجماهيري**. وإذا استثنينا البعض منها، فإن أكثرها ليس موجها لأفراد مذكورين بأسمائهم، بل إلى جماعات وهيئات. وهكذا نجد أول رسالة، مثلا، في المجموع الذي نشره أ. ليفي بروفنسال موجهة إلى الطلبة الذين بسبتة وجميع من فيها من الموحدين، خاصة وعامة، وفقهم الله وسددهم. أمّا الثالثة فهي موجهة إلى الطلبة الذين بصنهاجة تاسغرت والمشيخة والأعيان والكافة، وفقهم الله وأعانهم على ما يرضاه. فمن بين سبع وثلاثين رسالة نشرت في ذلك المجموع، نجد ثلاثا وثلاثين مرسلة إلى جماعة لا إلى فرد.

ويتبادر سؤال إلى الذهن : لماذا حرص الخلفاء الموحدون كل هذا الحرص على توجيه رسائل متعددة إلى مدن مختلفة من امبراطوريتهم ؟ وسيأتي الجواب عنه، ولو جزئيا، عند تحليل المواضيع المطروقة في تلك النصوص.

ولنرجع إلى الرسالة الأولى المشار إليها آنفا والموجهة إلى سبتة بتاريخ 542هـ/ 47 ــ 1148. فالخليفة عبد المومن ينبيء فيها مخاطبيه بالانتصار الذي أحرزه على برغواطة، أي على أتباع تلك البدعة المتأثرة بالإسلام، والذين كان موطنهم بتامسنا. ونظرا لما وصموا به من الكفر، فقد وقع التنكيل بهم قبل ذلك بقرن أثناء المعارك التي جرت لهم مع المرابطين والتي استشهد فيها إمامهم عبد الله بن ياسين. ولاشك أنهم ضمدوا جروحهم بعد ذلك، ورمموا قواتهم، واسترجعوا أنشطتهم، مغتنمين فترة الغموض والفتور التي جرى فيها الصراع بين

المرابطين والموحدين. ولكن موقعهم الجغرافي ما كان ليتركهم في مأمن، إذ كانوا مستقرين بإقليم مركزي ومهم بالنسبة للمغرب. وتقع تامسنا بين أبي رقراق وأم الربيع، كما هو معلوم.

ولم يكن الموحدون قادرين على تحمل إقليم منحرف في الدين بالقرب من عاصمتهم. فما أن قضى عبد المومن على المرابطين، حتى شمر عن ساعديه لتسوية الحالة السياسية والدينية بالمغرب. ومن ثم جاء هجومه على من بقي من أتباع تلك النحلة، ويظهر أن ذلك الهجوم وضع الحد بصفة نهائية لوجودهم.

«وكتبناه إليك... من حضرة مراكش حرسا الله، وقد وصلنا بحمد الله على أتم أحوال الظفر واليمن بعد كال الغزوة المباركة وتمامها وإطفاء نار الفتنة ببرد الهدنة وسلامها، وإلصاق أنوف الكفرة المرتدين برغامها، وقطع دابر القوم المجرمين في هذه الجهة وما انتظم في نظامها».

وتوجيه الكتاب من مراكش فيه دليل على أن الدولة حريصة على أن تبلغ نبأ الانتصار من عاصمتها السياسية وقاعدتها العسكرية الأولى، حتى يكون لذلك أبلغ الواقع. ولكن ما الداعي لتوجيه الرسالة إلى سبتة، بصورة خاصة ؟ ليس من المستبعد أن تكون رسائل مماثلة وجهت إلى مدن وجهات أخرى لتبليغ نبأ هذا الانتصار، ولكن كانت هنالك أسباب خاصة للتوجه بالأولوية إلى سبتة بالخطاب، فقد كان عبد المومن يشعر بأن هاته المدينة مازالت متحفظة بالنسبة إليه، وغير مستعدة بالترحيب بالمذهب الموحدي، سيما وقد أصبحت معقلا من معاقل المالكية منذ رسخ فيها المذهب على يد علماء أكابر كان آخرهم هو القاضي عياض الذي كان له واسع النفوذ في المدينة بعمله وشخصيته. فالرسالة وإن كانت تغلب عليها مسحة الأدب والمجاملة، ظاهريا، تنطوي في العمق على تهديد وإنذار. وهذا لم يمنع سبتة من أن تعلن ثورتها على النظام الموحدي، بعد ذلك بسنة.

مبادئ الأخلاق السياسية :

ننتقل الآن إلى رسالة ثانية مؤرخة هي الأخرى بسنة 47 — 1148 وجهها عبد المومن من تينمل «إلى جميع الطلبة الذين بالأندلس ومن صحبهم من المشيخة والأعيان والكافة، وفقهم الله تعالى واستعملهم بما يرضاه».

ويستهل الكتاب بالإشارة إلى كونه يخاطبهم من تينمل حيث جاء لينحني على

قبر المهدي إعرابا عن الوفاء والاحترام لأستاذه، وفي نفس الوقت ليشرع في بناء مسجده. ثم ينتقل إلى الحديث عن شؤون العدل، فيقدم لهم بيانا عن الحالة المزرية التي صار يتردى فيها، مستدلا بالتعسفات والانتهاكات التي أصبحت من الظواهر المتعتادة في المجتمع، ويعلمهم بعزمه على إيقاف المنكر بالعود إلى تطبيق شريعة الله تطبيقا كاملا.

وفي إطار تلك التعسفات يندد بالمغارم والمكوس والقبالات وتحجير المراسي وغيرها ناعتا إياها بأنها أعظم الكبائر جرما وإفكا. ويلوم مخاطبيه على مشاركتهم في المنكر بالسكوت، وعلى عدم اكتراثهم لمثل تلك التصرفات المشينة. ويطلب منهم أن يتسلحوا باليقظة ويذهبوا في القضايا والأحكام مذهبا وسطا ويجتنبوا مزالق الغلو والافراط، طبقا لروح الاسلام، فلا يصح أن يكون العقاب مشوبا بالظلم والقساوة. ولهذا، فهو يأمرهم أن لا يصدروا أي حكم على المتهمين الكبار قبل الرجوع إليه، وخاصة إذا كانت التهمة تتطلب الحكم بالإعدام.

ويستعرض عبد المومن في رسالته عددا من الحالات التي تبرهن على وجود أزمة أخلاقية داخل المجتمع الأندلسي المعاصر، فيشير إلى بعض الأمثلة قائلا.

«وأنه أعلمنا بأن من يرضى بتلك الفواحش. بما يرضاه لا يستبيحه، ولا يبالي أحسن الفعل فيه أم قبيحه، يبتاع المرأة ويبيعها دون استبراء ويعبث في ذلك بكل إقدام على الله واجتراء، ولا يتحفظ من مواقعة الزنا المحض ومخالفة الواجب مع الفرض... والله الله في البحث عن الخمور وتقديم النظر في أمرها. فهو من أهم الأمور، فإنها مفتاح الشرور ورأس الكبائر والفجور...»

وفي تذكيره بهاته المحرمات والكبائر، لا يحاول أن يتستر على موظفي الدولة وأعوانها، بل إنه شهر بخروج البعض منهم عن الطريق وتدنيهم إلى الغش في مباشرتهم الشؤون العمومية. فيذكر، مثلا، بعض «الراقصين الذين يردون بالكتب ويصدون، ويمشون فيما بيننا وبينكم وينفرون. فإنه ذكر لنا أنهم يأخذون الناس بالنظر في كلفهم، ويلزمونهم في زادهم من كل موضع وعلفهم... ويحلون بأفنية الناس حلولا شنيعا، يكلفونهم مؤوناتهم تكليف المجرم ويتحكمون فيهم بحكم المغرم.»

وفي فقرة أخرى، يذكر ما تتعرض له بيوت الأموال من سطو ونهب وسرقة، فيذكر مخاطبيه بما يفرضه الواجب في مثل هذه الحال :

«فاتقوا الله تعالى فيها، فإنها أمواله المخزونة في أرضه، وبادروا إلى كف كل معتد وقبضه. ولا سبيل لكم أن تنفقوا منها قليلا ولا كثيرا إلا بعد استئذاننا وتعريفنا بالدقيق والجليل مما هنالك. وهذا أمر منا لكم».

ويعلمهم بعد ذلك أن مثل هذه الرسالة وجهت لكل الطلبة الموحدين ولكل البلاد الخاضعة للدولة الموحدية :

«وقد خاطبنا بمثل ما خاطبناكم به جميع الطلبة الموحدين وكافة البلاد التي هي بالدعوة المهدية مغمورة».

ويختم الرسالة بتوصية مهمة تدل على الحس الاعلامي الذي كان يتوفر عليه الموحدون

«وأقرأوه على الكافة من أعلى المنابر، واستحضروا له وفود القبائل من البوادي والحواضر، وأسمعوا به إفصاحا وإعلانا، وأشربوه قلوب الناس جماعات ووحدانا. فإذا فرغتم من قراءته على الجماهير وبلغتهم صحته بواجب التبليغ والتقرير، فاكتبوا منه نسخا إلى كل قبيلة من قبائل ذلك النظر، وكل كورة من تلك الكور، وأكدوا عليهم فيما أكدنا عليكم فيه من تقديم العمل فيه على كل الوجوه، وامتثال مغنمه على ما يحبه الله تعالى ويرتضيه، وحذروهم من التعرض لمخالفته، فلا عذر لمن لا يقصده على الفور ويأتيه، ونحن بمرصد التطلع والتسمع لما يكون منكم ومنهم، لنقابل بالواجب ما يصدر عنكم وعنهم».

يمكن أن نستنتج من ذلك أن عبد المومن لم يكن يحرص على أن تظل مزاولة الحكم سرا من أسرار الدولة، وأن كل حدث ذي أهمية وكل تدبير من شأنه أن يؤثر على مصير المجتمع لابدّ وأن يصل إلى علم الملأ ويشرح لهم. وهذا لا ينفي كونه، فيما يخص بعض القضايا، كان يفضل التمسك بالسكوت والكتمان.

ولابد من الانتباه إلى الطريقة التي كان يستعملها في إذاعة الأخبار على أوسع نطاق، فقد كان يعرف أن معظم رعيته أميون، ففضل أن يتصل بهم عن طريق توجيه نسخ متعددة من الرسائل إلى كل الجهات من الإمبراطورية لتقرأ عليهم.

وبذلك حقق هدفا كان من الصعب الحصول عليه في ذلك العصر، ألا وهو جعل كل مواطن على علم بتطور الأحوال السياسية.

قد يتعرض عبد المومن في هذا الموضوع لنوع من محاكمة النوايا، وقد تنسب له حسابات من وراء سياسته تلك، ولكن، لا يمكننا أن ننفي أن الفكرة التي حدت به إلى ذلك السلوك تفترض نوعا من الثقة في الإنسان، ورغبة في الاتصال به عن طريق العقل والضمير. وهذا أمر غير عادي بالنسبة لعصر لم تكن فيه أنظمة الحكم المعروفة تترك أي مكان لحوار بين الحاكم والمحكوم.

آفاق مغربية :

من الموضوعات التي تتردد في هذه المراسلات موضوع المغرب الكبير. ونسجل أن أول عمل قام به عبد المومن بعد القضاء على المرابطين، كان يرمي إلى جمع شتات المغرب الكبير. والتضحيات التي أقدمت عليها الدولة في هذا السبيل والجهود التي بذلتها سواء على المستوى العسكري أو على المستوى السياسي تبرهن على مدى تعلقه بهذا المشروع.

فالرسالة الثامنة في المجموع المذكور بتاريخ 547هـ/ 1152م كان عبد المومن وجهها «من بجاية إلى الطلبة الذين بتلمسان وجميع من فيها من الموحدين، أدام الله كرامتهم بتقواه» فيعلمهم فيها بما حققه من تقدم في أقاليم المغرب الشرقية، ويقص عليهم كيف أخذت مدينة قسنطينة وكيف دخل آخر ملوك بني حماد، يحيي بن عبد العزيز، في طاعته مع شيوخ صنهاجة وشيوخ قسنطينة. وكان مخاطبوه من التلمسانيين يعرفون من خلال المراسلات السابقة بأن سلطة الموحدين تمهدت في المنطقة، خصوصا بعد فتح قلعة بني حماد المشهورة. فجاء الانتصار الجديد ليضع حدا لكل المعارضات الداخلية، سيما وقد استسلم له آخر الملوك في المنطقة، ووضع في يده حقوق السيادة. ولم تغب عن الخليفة الموحدي أهمية الانتصار. وهذا ما حدا به إلى أن يزف البشرى به في رسالة خاصة. فما الذي جعله يخص بالذات أهل تلمسان بتلك المراسلة ؟ لا يقدم لنا المؤرخون أي تعليل. إلاّ أن القرائن تدفعنا إلى افتراض سببين كلاهما لا يخلو من الأهمية :

1 ــ سبب استراتيجي : فقد كان عبد المومن يريد أن يتأكد من خلفيته القريبة فيعلم مخاطبيه بأنه مازال هو الخليفة المنتصر دائما والذي لا يمكن لأي

قوة أن تصمد لجيشه، ولو كان الأمر يتعلق بمكان حصين يستعصي الاستيلاء عليه مثل قسنطينة. فهو بهذا المثل الواضح ينصحهم، من طرف خفي، بالتمسك بالهدوء والتسلح بالرزانة والحكمة.

2 ــ سبب عاطفي : فلم ينس عبد المومن أن أصله من ناحية تلمسان. ولاشك أنه كان يشعر. باغتباط كبير وهو يزف بشرى انتصاره لأناس من ذويه ويمكنهم من جهتهم أن يشاطروه فرحه ويعتزوا به.

بيد أن هذا ما كان لينسيه أن حاضرة الدولة ومقرها كان بمراكش. فلابد، إذن، من أن يدعم ثقة الموحدين الذين مكثوا بها و لم يرافقوه ولابدّ من أن يثير حماستهم وهو يزف لهم بشرى الانتصارات التي أحرزها بالمغرب الأدنى.

ذلك ما تطالعنا به الرسالة رقم 9 من نفس المجموع التي وجهها من تلمسان في فاتح ربيع الثاني سنة 548 هجرية أي 28 يونيو 1153 ميلادية «إلى الشيخ أبي محمد وسنار، وجماعة أصحابه الطلبة والمشيخة والأعيان والكافة من أهل مراكش، أكرمهم الله بتقواه، وأعانهم على شكر نعماه...» وفيها يؤكد عبد المومن البشريات التي أتحفهم بها في مراسلات سابقة بشأن عملياته العسكرية بالمغرب الأدنى.

فيذكر لهم كيف أن خصوم الأمس قد أصبحوا كلهم خاضعين له، ما عدا بعض العصابات من عرب بني هلال الذين، بسبب اعتيادهم على الترحل، كانوا قادرين على الإفلات من قبضته والمجاهرة بالعصيان له، وهم يفرون إلى الفيافي ومجاهل الصحراء. وبرغم كل ذلك، فقد استطاع أن يردهم إلى الصواب كما تدل على ذلك الوفود التي جاءت منهم لتعرب له عن الولاء. ولكنه لم يكن يثق بهم ويركن إليهم لأنه كان عالما بسهولة تقلبهم.

وسرعان ما ظهر له أنه على حق في تشككه ؛ ذلك أن الهلاليين حينما وجهوا له وفودهم لم يكونوا يفكرون إلاّ في ربح الوقت ريثما تصلهم الإمدادات التي وجهوا في طلبها من كل الجهات، مستعجلين أبناء قبيلتهم المبثوثين في بقعة جغرافية شاسعة تمتد من إفريقية إلى مصر. و لم يفاجأ عبد المومن حينما وردت عليه الأنباء بأنهم يتلقون الإمدادات من بعيد مما جعل طاقتهم العسكرية تتضاعف. وكان في طريقه إلى تلمسان على نية العودة إلى مراكش، حين طرقه ما يؤكد مخاوفه.

فما كان منه إلاّ أن وجه على جناح السرعة المدد للفيالق الموحدية التي ظلت في عين المكان. ونشبت المعركة في ناحية سطيف وتحولت إلى لقاءات دامية قتل فيها كثير من الخلق. وانتصر الموحدون في الأخير، وتكبد العرب الهلاليون هزيمة كبيرة ؛ تاركين وراءهم عددا ضخما من القتلى وغنائم كثيرة. وتابع الموحدون الفارين دون هوادة ولم ينج هؤلاء من قبضتهم إلا بسبب نزول ظلام الليل. ولم يتوقف الموحدون عند هذا الحد، إذ أنهم تشمروا منذ الغد لتطهير الأرض من الأعداء وواصلوا تقدمهم إلى حدود إفريقية وتطلب منهم ذلك عدة أيام.

وفي آخر الرسالة يطلب عبد المومن من الموحدين الذين بقوا بمراكش أن يتوجهوا بالشكر لله على هذا الانتصار الكبير وأن يذيعوا بشراه في جهتهم. والحقيقة أن هذا الذي كتب بالأسلوب المسجوع يذكرنا، مع ذلك، ببلاغ حربي موجه لإعلام الجمهور. ولا غرو، فالحدث الذي يتناوله هو عبارة عن معركة تاريخية ذات أهمية حتى إن المؤرخين يكتفون بتسميتها **معركة سطيف**. وبرغم الظواهر فإن كل شيء يدل على أن الموحدين، وبالخصوص عبد المومن، لم يكونوا يرغبون في استئصال أولئك العرب الهلاليين بقدر ما كانوا يسعون لتألفهم واتخاذ حلفاء منهم، وقد برهن تطور الأحداث فيما بعد على نواياهم الحقيقية في الحصول على هذا التقارب. وما على المؤرخ إلاّ أن يعترف بأن ذلك الحلف أتى بنتائج إيجابية وأخرى سلبية ظهر أثرها بالخصوص عند دخول الدولة في مراحل التدهور.

ولنلاحظ، مرة أخرى، التوصية التي ختمت بها الرسالة في حث المخاطبين على إشاعة تلك الأنباء السارة بين الأهالي، مما يجعلنا نلمس استحكام التقاليد الإعلامية لدى الموحدين، إذ اتخذوا قاعدة في إخبار السكان بصفة منتظمة بكل ما جد من الأحداث.

وهنالك رسائل أخرى جاءت من بعد لتقدم لنا مزيدا من المعلومات عن السياسة الموحدية بالمغرب. وهكذا نجد عند ابن صاحب الصلاة اثنتين تحملان تاريخ 554 هجرية، وجهها عبد المومن إلى ولده وولي عهده يوسف، الذي كان مقيما بإشبيلية. فيعلمه في الأولى بوصول الجيش الموحدي أمام مدينة المهدية المحصنة بإفريقية. بينما يخبره في الثانية باستيلاء الموحدين عليها بعد ذلك بشهر.

المعارضة الجبلية :

إن موضوع المغرب الكبير يتردد بعد ذلك في النصوص الموحدية في عهد الخلفاء الذين جاءوا بعد عبد المومن.

وكل هذا يدعو إلى الاعتقاد بأن الموحدين استطاعوا أن يوطدوا كلمتهم نهائيا في مجموع المغرب، بفضل سياسة عبد المومن المتسمة بالصرامة والحزم. لكن نفاجأ حقا حينما نكتشف أنه على إثر وفاة هذا الخليفة الكبير تنشب حركة من العصيان بين غمارة وصنهاجة بالشمال، مما يدل على أن قادة الموحدين لم يهتموا الاهتمام الكافي بشعور القبائل وخصوصية بعض الأقاليم.

فكيف، ياترى، يقدم الموحدون تطور الأحداث في رسائلهم الرسمية ؟ طبعا، ليس من المعقول أن ننتظر منهم رواية تتسم بالتجرد والموضوعية. فهم كغيرهم من الأنظمة والكيانات السياسية، سواء في القديم والحديث، يقفون في آن واحد موقف الخصم والحكم إزاء خصومهم السياسيين، فينعتونهم بالمتمردين والعصاة، ويجرّدونهم من أدنى حق في التعبير عن تذمرهم ويرمون حركتهم بالضلال والكفر.

فالرسائل الموحدية في الموضوع لا تفسر لنا أسباب التمرد. ولكنها تقدم لنا نموذجا عن الرواية الرسمية أي الرواية التي كانت الدولة تحرص على إذاعتها بين السكان. إذن فما هي القضية بالضبط ؟

نجد بعض المعلومات في الرسالة الرابعة والعشرين من مجموع ليفي بروفنسال، وهي رسالة عارية من التاريخ، ولكن نستطيع أن نؤكد أنها حررت في سنة 561هـ/1165م. وهي موجهة من لدن الخليفة يوسف بن عبد المومن «إلى الشيخ الأجل أخينا الأعز علينا، الأكرم لدينا أبي سعيد ابن سيدنا أمير المؤمنين، والشيخ الأجل أبي سعيد يخلف بن الحسن أعزهم الله وأدام كرامتهم بتقواه». فينبئهما أنه وجه الكتائب الموحدية تحت قيادة الأشياخ والحفاظ للقضاء على المرتدين من جهة صنهاجة، وكان ينوي أن يقوم هو نفسه بقيادة هاته الحملة، لكن جاءت موانع عاقته عن ذلك.

ولاشك أن هاته الرسالة كانت ذات صبغة سرية، ولكن يغلب على الظن أنها كانت نوعا من مذكرة إخبارية داخلية، موجهة للمسؤولين الكبار في الدولة، وبخاصة في الأقاليم حتى يتتبعوا تطور الأحداث عن كثب وهم عارفون بالرأي الرسمي في كل نازلة.

ففي أي وقت يتحول الإعلام من الطور السري إلى الطور العلني الموجه لعامة الناس ؟

في الوقت الذي يكون فيه الموحدون هزموا أعداءهم وصاروا قادرين على الاعتداد بانتصارهم. وهو ما حصل بعد ذلك بسنتين أي في سنة 563هـ/ 1167م. كما يتبين لنا ذلك من كتاب صادر عن يوسف بن عبد المومن، احتفظ لنا به، لحسن الحظ، ابن صاحب الصلاة، في تاريخه **المن بالامامة**. والكتاب موجه «من منزل الموحدين بداخل جبل الكواكب إلى الطلبة والموحدين والشيوخ والأعيان والكافة بمدينة غرناطة أمدهم الله بتوفيقه ووصل كرامتهم بتقواه». وإشارته إلى جبل الكواكب في متن الرسالة يراد به التأكيد على احتلال الموحدين لمعقل الثوار. ثم يذكر بعد ذلك أنه توجه «بالحركة المباركة بنية خلص لله عقدها وصفا له ـ تعالى جده ـ مقصدها، وارتبط للجهاد في سبيله ميثاقها المذكور وعهدها وانبنت على حسم الأدواء النازلة بهذا المغرب من هذه الفرق التي فارقت الجماعة، فتفرقت بها السبل والأهواء». وحين وصل بجيشه إلى عين المكان تبين له أن غمارة كانوا ضالعين في الشر أكثر من صنهاجة. فما كان منه إلا أن اتخذ القرار باختراق جبل غمارة على رأس جنوده. ووجه للمتمردين يذكرهم بواجباتهم ويحذرهم من مغبة العصيان. ولكن ذلك كان عبثا. فواصل الموحدون، حينئذ، توغلهم داخل الجبل وكلل هجومهم بالنصر. ومع ذلك فقد ترك للثوار أجلا ليراجعوا موقفهم ويعودوا إلى الطاعة. سيما والوقت كان شهر رمضان، وقد اهتبلت بعض القبائل الفرصة لتعبر عن ندمها وتستمتع بالعفو والتغاضي. لكن بقيت قبيلتان بنونال وبنويال، وكانتا معتصمتين بجبل الكواكب المعروف بوعورته وحصانته، فجرى منها التمادي في العصيان بدون أي تراجع. وكانتا تتحركان تحت قيادة رئيسهما سبع بن منغفاد.

ولم تتورعا عن استعمال المكيدة، إذ تظاهرتا بالرجوع إلى الطاعة، رغبة في ربح الوقت. ولكن سرعان ما افتضح نفاقهما. فقد كانتا التزمتا بالوفود على الخليفة لتقديم البيعة بمناسبة حلول عيد الفطر، لكنهما أخلفتا عهدهما، فقرر يوسف حينئذ أن ينتقم منهما دون هوادة.

وأسند قيادة الجيش المكلف بهاته المهمة إلى أخويه أبي حفص وأبي سعيد. وماهي إلا أيام معدودة حتى انهارت مقاومة المتمردين، فاحتل الموحدون القمم

والوديان في أعالي الريف الغربي وأفرغوها من السكان. ويؤكد يوسف في الرسالة أنه ظل يتتبع الأحداث عن كثب، لأنه كان قريبا من مكان المعركة.

إذا تمعنا في قراءة هذا النص يتضح لنا أن الموحدين كانت لهم سياسة داخلية محددة بعد ترو ودراسة. فهم مثلا لم يندفعوا بصورة عشوائية في قمع صنهاجة وغمارة، ولكنهم تعرفوا، أولا، على العناصر المتمردة حقا، والتي لا أمل في إرجاعها إلى طريق الصواب بالأسلوب السياسي. وهكذا أمكنهم أن يركزوا ضغطهم العسكري في نقط محددة فيقضوا على أعدائهم في أمد قصير. وهذا يفترض أنهم كانوا يتوفرون على وسائل استعلامية ناجعة تمكنهم من الاقتصاد في استعمال القوة المسلحة التي لا يلجؤون إليها إلا عند الضرورة.

ولا ننسى، من جهة أخرى، كيف كان الخليفة يحث مخاطبيه في آخر الرسالة على إذاعة تلك الأشياء السارة التي تزفها إليهم وأن يمنحوها ما تستحق من اهتمام مذكراً إياهم بقوله : «وعرفناكم بذلك مشروحا لتحمدوا الله تعالى عليه، وتأخذوا بحظكم منه. وتعطوه حقه من الإشاعة. وتوفوه واجبه من النشر والإذاعة، فقد انحسمت به أدواء كانت في حد الإعضال وأخمدت نيران كانت من الفتن في اصطدام واشتعال. وستكون آياتها منبهة، وعبرها مذكرة. يصلح بها الفاسد ويستقيم بها المائل...».

ونسجل، مرة أخرى، حرص الدولة الموحدية على إعلام الجمهور. ويظل، مع ذلك، تساؤل يتردد في ذهن المؤرخ، ويجد النص يلتزم الصمت في شأنه : ماهي دوافع تلك الثورة الكبيرة التي نشبت في أقاليم الشمال ؟ هل هي الانحراف الديني كما يتراءى من النص، أم هي أخطاء ارتكبها الموحدون في حق سكان المنطقة ؟ يصعب أن نجيب على ذلك بكامل اليقين ونلاحظ فقط أن الأحداث ترمز إلى معارضة خفية ما فتئت تترصد للنظام الموحدي.

النداء للعرب :

ونختم بإثارة موضوع لا يخلو من أهمية، ألا وهو وفود عرب رياح وسليم إلى المغرب الأقصى والأندلس. ولم تكن تلك أول مرة يفكر فيها الخلفاء الموحدون في اصطناع العرب وتألفهم. فقد رأينا كيف أن عبد المومن فكر في استخدام أولئك العرب الذين حلوا بإفريقية منذ قرنين مع الموجة الهلالية، وكان أولئك

الخلفاء يفكرون في تحقيق عدة فوائد من وراء ذلك. أولها هو أنهم يشتتون شيئا ما أولئك العرب الذين أصبح تجمعهم الكثيف بإفريقية يشكل خطرا محققا بسبب تتابع الفتن على يدهم. وثانيها حصولهم في المغرب الأقصى بالذات أي بالقرب منهم على قوة عسكرية تكون تابعة لهم بصورة شخصية، فتدعم مركزهم تجاه شيوخ مصمودة وعدد من زعماء الهرمية الموحدية الذين لم يكونوا يتحاشون الدس لهم. ثم إن أولئك العرب، حينما يخلصون نيتهم ويحاربون بصدق، يشكلون قوة لا يستهان بها. ومن ثم جاءت فكرة استعمالهم في معارك الجهاد بالأندلس. ولنذكر في هذا الصدد كيف أن يوسف بن عبد المومن إلتجأ إلى الشعر ليدعو العرب إلى الوفود عليه بالمغرب. وكلف أحد المقربين إليه وهو الفيلسوف أبا بكر بن طفيل بنظم شعر في هذا الصدد. فنظم هذه القصيدة الجميلة والجديرة بأن تثبت من بين روائع الشعر العربي. وجهها على صيغة الدعوة والنداء، مستهلا إياها بقوله :

أقيموا صدور الخيل نحو المغارب ... لغزو الأعادي واقتناء الرغائب
وأذكوا المذاكي العاديات على العدى ... فقد عرضت للحرب جرد السلاهب
فلا تقتنى الآمال إلاّ من القنا ... ولا تكتب العليا بغير الكتائب
ولا يبلغ الغايات إلا مصمم ... على الهول ركّاب ظهور المصاعب
يرى غمرة الهيجاء أعذب مشرب ... وإن أعرضت زرقا جمام المشارب
ويأنف إلا مكسبا من حسامه ... ويعرض عزا عن جميع المكاسب
ألا فابعثوها همة عربية ... تحف بأطراف القنا والقواضب
أفرسان قيس من هلال بن عامر ... وما جمعت من طاعن ومضارب
لكم قبة للمجد، شدوا عمادها ... بطاعة أمر الله من كل جانب
وقوموا لنصر الدين قومة ثائر ... وفيئوا إلى التحقيق فيئة راغب
دعوناكم نبغي خلاص جميعكم ... دعاء بريئا من جميع الشوائب
نريد لكم ما نبتغي لنفوسنا ... ونؤثركم زلفى بأعلى المراتب
فلا تزهدوا في نيل حظكم الذي ... لكم فيه فوز من جميع المعاطب
بكم نصر الاسلام بدءا، فنصره ... عليكم وهذا عوده جد واجب
فقوموا بما قامت أوائلكم به ... ولا تغفلوا إحياء تلك المناقب
وقد جعل الله النبي وآله ... ومهديه منكم بلا عيب عائب

وتسير القصيدة على هذا النسق في الإشادة بمزايا العروبة التقليدية وما عرفت به من مروءة وغيرة واستماتة في سبيل الشرف. ولعل يوسف استعمل الشعر في هذه المناسبة لأنه كان يعرف مبلغ تأثر العرب بالخطاب الشعري، إذ كانوا يرون فيه خطاب الجد والصدق النابع من القلب، من أعماق الشعور. ولا أدل على ذلك من كونه أوعز إلى شاعر آخر هو ابن عياش بتجديد النداء إلى العرب في قصيدة أخرى نقتصر منها على أبيات معدودة :

أقيموا إلى العلياء عوج الرواحل	وقودوا إلى الهيجاء جرد الصواهل
وقوموا لنصر الدين قومة ثائر	وشدوا على الأعداء شدة صائل
وأسروا بني قيس إلى نيل غاية	من المجد تجنى عند برد الأصائل
فما العز إلا ظهر أجرد سابح	تموت الصبا في شده المتواصل

نعم، كان الخطاب الشعري ذا وقع في نفوس أولئك العرب. ولكن الشعر الذي نظم في هاته المناسبة كان له، أيضا، جانب **إعلامي** لأن المراد منه أن ينشد في كل مكان ويحفظ عن ظهر قلب ويثير جوابا ذا صبغة تاريخية، على مرأى ومسمع من الملأ وهو ما حدث إذ لبى العرب النداء.

وهو ما تؤكده الرسالة السادسة والعشرون في مجموع ليفي بروفنسال الموجهة من يوسف بن عبد المومن بتاريخ 576هـ/1181م «إلى الطلبة الموحدين والشيوخ والأعيان والكافة بقرطبة أدام الله كرامتهم بتقواه وأطلع عليهم وفود بشراه». وفيها ينبئهم بالانتصارات التي أحرزها بإفريقية وبوفود رؤساء قبيلة رياح الكبيرة وزعمائها عليه، طالبين منه أن يأذن لهم في الذهاب إلى الأندلس لمحاربة النصارى. وهو ما تؤكده الرسالة في هاته الفقرة : «وذاكرنا الجماعة المذكورة في ذلك ذكرى أفضت إلى قلوبهم، وخلصت إلى نفوسهم، وتقلقلت في بواطنهم. فتحركت إلى ذلك حفائظهم، وثارت لنصر دين الله عزائمهم، وسعت بهم إلى هذا القصد الميمون نياتهم وخواطرهم. وتلقى جميعهم ذلك من البدار إليه والسرور به والوعد بالتشمير فيه، بما يُرجى أن الله تعالى سيحقق أملنا وأملهم في نصر دينه وإعزاز كلمته، وجهاد أعدائه».

وأظهر الخليفة من التشجيع لرياح ما جعلهم يرحلون كلهم، بدون استثناء، من طرق مختلفة نحو المغرب وبمعيتهم جملة من الطلبة والحفاظ.

ذلك هو الحدث الذي جاء بعد سنوات من معركة سطيف. وأهميته جديرة بأن تستوقف المؤرخ ولو لحظة قصيرة. فهو يدل أولا على أن أولئك العرب، الذين عرفوا من قبل كعنصر فتنة وشغب، قرروا في النهاية أن يتبعوا طريق الحكمة ويدخلوا في طاعة الموحدين ويقبلوا الذهاب، عن طيب خاطر، إلى الجزيرة الإيبيرية لأداء واجب الجهاد. وهذا ما جعل صاحب الرسالة يعتبر أن مثل هاته المواقف جديرة بأن تشهر وتذاع على الملأ، ويطلب من مخاطبيه أن يساهموا في ذلك لأداء واجب الشكر لله.

علاوة على ذلك، تكتسي هذه الوثيقة التاريخية أهمية كبرى، لأنها تكشف لنا عن ظروف قدوم العرب إلى المغرب الأقصى. وهو موضوع أسال كثيرا من المداد، وأوحى بأحكام متسرعة وتعاليق متهافتة ومغرضة وردت في عدد من الكتب والدراسات التي أصدرها مؤلفون استعماريون أو التي تأثرت عن قصد أو غير قصد بتلك النزعة الكولنيالية.

فقد اعتاد أصحاب تلك الكتابات أن يقدموا لنا أولئك العرب على شكل عصابات من الهمج والمتوحشين جاءوا من بعيد، لاهم لهم إلاّ السلب والنهب، فيشبهونهم أحيانا بسحائب الجراد. في حين أن النص الذي بين أيدينا أصح نص يمكن الرجوع إليه، فهو لربما كان أول وثيقة تاريخية تتعلق بقدوم العرب الهلاليين إلى المغرب. فماذا يستلفت نظرنا فيه بخصوص هاته النقطة ؟

الوثيقة التي حللنا بإيجاز تبين، بكل وضوح، أن أولئك العرب جاءوا إلى المغرب الأقصى بدعوة ملحة من الخليفة الموحدي الثاني يوسف بن عبد المومن، وأن سبب هاته الدعوة يتعلق بموضوع مهم ونبيل بالنسبة للدولة الموحدية وبالنسبة للقيم والتقاليد الإسلامية، ألا وهو الجهاد. ولا أدل ذلك من الارتياح الذي يظهره في هاته المناسبة والذي يعبر عنه في كلمات لا تخلو من طلاوة إذ يقول :

«وإن جموعهم، وفقهم الله وأكرمهم جميعا بتقواه، لتكاثر الحصى ومُعاد الرِّبَى، وتملأ الغيطان والرُّبى. وسيصل منهم على تلكم الجهات ما يرد الطرف حسيرا، ولا تنتهي إليه الخواطر والأذهان تحصيلا وتقديرا».

الوثائق الأولى عن قدوم العرب إلى المغرب في عهد الموحدين تبرز إذن صورة تختلف جملة وتفصيلا عما نقرأه عادة في عدد من الدراسات الحديثة مما يدفع

بالباحث إلى إعادة النظر في الموضوع على أساس التحري والتثبت. صحيح أن هؤلاء العرب كانت لهم فيما بعد خطوب وقضايا ولكنها ظاهرة يجب اعتبارها في إطار السياق التاريخي العام للمغرب، بعيدا عن كل نظرة يشوبها التحامل أو العنصرية. وبالجملة، فنحن بإزاء نقطة جوهرية تطرح بالحاح تحرير التاريخ المغربي من رواسب الفكر الكولونيالي.

خلاصة :

تلك أمثلة واضحة عن سياسة الموحدين الإعلامية التي ظلوا أوفياء لها إلى حدّ انقراض دولتهم. ولسنا ندعي أنا قلنا كل ما يمكن أن يقال في موضوع لا تخفى أهميته. ولا نعتقد أنه يمكن من الآن تقديم الكلمة الأخيرة بشأنه. فمازالت هنالك وثائق لم تعرف. وعليها ينكب، في الساعة الراهنة، طائفة من الباحثين.

ومع ذلك، ففي مستطاعنا أن نؤكد، استنادا إلى مّانتوفر عليه حاليا من معلومات، أن الموحدين برهنوا على قدر كبير من الابتكار والطرافة في هذا الميدان، مقدمين الدليل على مدى اهتمامهم بالرأي العام. ولم يكن ذلك مما جرى به العمل في تلك العصور المنصرمة التي اعتاد الحكام فيها أن ينظروا إلى العامة، أي إلى الشعب، كعنصر قاصر وجاهل، وساذج وعاجز عن إدراك القضايا التي تتطلب شيئا من التفكير. فما أكثر الدول والأنظمة السياسية في البلاد الإسلامية وغيرها التي كانت تفضل أن تباشر شؤون الحكم في الصمت الكامل، دون أن تكترث بإخبار المحكومين! بل، إننا لا نجد في التآليف النظرية عن السياسة الإسلامية مثل كتاب **الأحكام السلطانية** للماوردي أي وظيفة ترتبط بمهمة الإعلام والاتصال بالجمهور ؛ ولو تفطن أصحاب تلك التآليف إلى التقاليد التي كانت سائدة في أول الإسلام والتي تحدثنا عنها من قبل لأدركوا أن اتجاه الإسلام الحقيقي، انطلاقا من الدعوة، يرتكز على مباشرة الإعلام العام على أوسع نطاق.

لقد صعد الموحدون إلى الحكم محمولين على ظهر موجة ثورية صميمة، فأمكنهم أن يدركوا من خلال تجربة حية ومباشرة أهمية السند الذي أتاهم من الطبقات الشعبية المتواضعة إلى أقصى حدود التواضع. وأدركوا، في الوقت ذاته، الوقع الناشئ عن تقديم إعلام دوري منظم ومحكم.

ولاشك أن هرميتهم المشهورة، التي اكتسبت من بعض الوجوه شكل التسيير

الجماعي المعزز بنوع من التوازن والمراقبة المتواصلة، كانت هي أيضا من العوامل الفعالة في تدعيم هذا الاتجاه.

ولابد من الإشارة كذلك إلى كون الخلفاء الموحدين لم يشحوا لا في الجهود ولا في المصاريف التي يمكن أن تنشأ عن سياسة من هذا النوع. فكما رأينا، كان كل خطاب رسمي ذي أهمية يكتب في نسخ متعددة ويوجه إلى كل جهات الإمبراطورية على يد **رقاصين** مرسمين في هذا العمل. إذ يقومون بإبلاغ المراسلات السلطانية. كما أن كتاب تلك الرسائل كانوا يختارون عادة من بين ألمع الأدباء القادرين على التصرف في اللغة وأبواب البلاغة بكامل المهارة. وكثير منهم لهم أسماؤهم بين أعلام العرب ؛ وتوجد نماذج من إنشائهم في كتب النصوص المنتخبة. ومن ثم، فقد كان للموحدين دور بارز في نشر اللغة العربية بالمغرب الأقصى كلغة ثقافة وحضارة.

الوجه الاجتماعي لحضور الموحدين بالأندلس(*)

كل علاقة سياسية بين حاكم ومحكوم إلا ويكون لها انعكاس في الواقع المجتمعي. وهذا يتجلى، بالخصوص، في العهود التي كانت فيها تلك العلاقة تستند إلى ميزان القوى بين الطرفين، بعيدا عن كل قاعدة وقانون. فالقوانين والأعراف من شأنها أن تضع للحاكم حدودا لا يتجاوزها وأن تقدم للمحكوم ــ أي للمجتمع ــ ضمانات وتمنحه حقوقا يتخذ منها حجة لمواجهة كل التعسفات. فأين تدخل العلاقة التي كانت بين الموحدين كحكام والمجتمع الأندلسي كمحكوم ؟

إن محاولة الجواب على هذا السؤال من شأنها أن تكشف لنا بعض الحقائق عن المجتمعين معا: مجتمع المغرب ومجتمع الأندلس، وذلك لأن الموحدين في تناقضاتهم عبروا عن ترددهم بين المبادئ العليا والحسابات الدنيا، وبذلك ظهر جانب الثقل البشري في سياستهم وما يترتب عنه من منافسة وتسابق لتحقيق المصالح المادية والفوائد الشخصية التي تفضي إلى مراجعة التراتب الاجتماعي.

لكن، قبل أن نلج هذا الموضوع في حقيقته الملموسة، لابد من أن نحاول التعرف على المظاهر البارزة في العلاقة بين الموحدين والأندلس، فقد مرت تلك العلاقة من أطوار قادتها من منزلة إلى ضدها.

لم يكن المغرب أو بلاد العدوة يمثل شيئا كبيرا في عين الأندلسيين أيام الأمويين والعامريين لأن قسمه الشمالي، على الأقل، كان تابعا لهم، ولأن الأمراء الزناتيين وعددا من رؤساء القبائل المغربية والشرفاء الأدارسة كانوا موالين لهم يتلقون منهم المكافآت والهدايا مقابل ولائهم. وإذا ما ظهر شيء من التنطع لديهم، كان الحكام الأندلسيون يوجهون الجيش لردع المخالفين وإعادة المياه إلى مجاريها.

(*) نص غير منشور.

لكن منذ قيام نظام ملوك الطوائف، أصبحت الأندلس، بسبب تصدع وحدتها وتفتت دولتها، عاجزة عن الحفاظ على ما كان لديها من سلطة ونفوذ بالمغرب وأخذ ميزان القوى يميل رويدا رويدا لجهة هذا الأخير، سيما بعد قيام دولة المرابطين التي استطاعت أن تضم أطراف البلاد وتجعل منها كيانا موحدا وقويا. وسرعان ما انقلبت الآية عندما حقق القشتاليون النصارى أول انتصار كبير لهم على المسلمين، بالاستيلاء على مدينة طليطلة وأصبحوا يهددون دويلات ملوك الطوائف التي كان الشقاق فيما بينها قد بلغ أشده. و لم يجد أكبر أولئك الملوك، المعتمد بن عباد، بدا من التسليم بأن «رعي الجمال خير من رعي الخنازير» لما تيقن بأنه عاجز عن مجابهة القشتاليين. فتوجه إلى المرابطين يستنجد بهم. وجاء هؤلاء وبرهنوا على كفاءتهم الحربية بانتصارهم في معركة الزلاقة. لكنهم، لما رأوا أن ملوك الطوائف لم يتعظوا بالتجارب و لم تبد منهم أي نية صادقة للتغلب على نزاعاتهم وتوحيد صفهم، فضلوا، اتقاء لخطر أي هجوم قشتالي جديد، أن يضعوا حدا لوجودهم ويجعلوا الأندلس تحت حكمهم المباشر.

وهكذا، تحولت الأندلس، في فترة قرن من الزمان، من حاكمة إلى محكومة، وحكامها اليوم هم محكوموها بالأمس. وغدا المغرب، الذي لم يكن يلتفت إليه في سالف الأيام إلا لماما، هو الضمان الأكبر لاستمرار الإسلام والوجود العربي بالجزيرة الإيبيرية. لكن، كيف كان تقبل الأندلسيين لهذا الوضع الجديد ؟

حينما نقول «الأندلسيين» ماذا نعني بذلك ؟ الشعب أو عامة الناس ؟ الشعب، وإن كان يبرهن على وجوده من حين لآخر، لم يكن يحسب له أي حساب في الغالب. وإنما المقصود هنا هم الوجوه والأعيان أي الفئات والأشخاص الذين لهم ثقل في الميزان السياسي أي ما يدعى في قاموس السياسة الإسلامية **أهل الحل والعقد**.

إلا أن هنالك ملاحظة أساسية لابد من الإدلاء بها، قبل الدخول في التفاصيل وهي أن الأندلسيين، خاصة وعامة، كانوا معتدين بأنفسهم، شاعرين بتفوقهم الحضاري والسياسي، وهو شعور نلمسه في العديد من الكتابات التي بقيت لنا عنهم، كما نجد عند ابن حزم والشقندي، على سبيل المثال. وهو تفوق بيّن لا يناقش فيه أحد. وابن خلدون الذي عاش في القرن الثامن الهجري، الرابع عشر الميلادي يعتبر أن المغرب أشد بداوة وأقل تمرسا بالحضارة من الأندلس، برغم كون هاته

الأخيرة كانت في وقته قد دخلت في منحدر التدهور والإدبار. هنالك، إذن، تفاوت واضح بين البلدين، على المستوى الحضاري والفكري.

- وأما على المستوى السياسي، فسرعان ما انهار ذلك التفوق، حينما برهن المغاربة شيئا فشيئا على قدرتهم على بناء وحدة سياسية متينة ودولة كبيرة. وفي هذه الصورة تكمن كل مأساة الأندلس العربية. ففي الوقت الذي كانت ترى فيه نفسها عاجزة عن لم شتاتها والتغلب على نزاعاتها الداخلية، كانت تشاهد جارتها القريبة، عدوة المغرب، أكثر استعداد لتوحيد صفوفها وبناء دولة قوية تغطي المغارب بصحرائها وتمتد إلى حواشي السودان. وهي في الوقت ذاته، وهذا ما يحز في نفسها، لا تجد بدّاً من تسليم نفسها للمغرب كي يحميها من العدو المتكالب عليها، بينما تلمس تفوقها الشامل فيما تقدمه من خدمات متنوعة للدولة المغربية، سواء في المعمار أو الزراعة أو العلوم الدينية أو العلوم الطبيعية أو الفلسفة أو الإدارة الخ...

وبلغ التداخل والتواصل بين الأندلسيين والمغاربة منتهاه في عهد الدولة الموحدية، التي كانت أعظم الدول المغربية حرصا على التنظيم والمراقبة والضبط، فكان للموحدين حضورهم بالأندلس، على المستوى البشري، وللأندلسيين استقرارهم الواسع بالمغرب.

وموضوعنا الأساسي هو أن ندرس الانعكاسات الاجتماعية لحضور الموحدين بالأندلس. فقد كان بالأندلس قبل دخولها تحت حكم المرابطين مجتمع له سماته وأسسه وبنياته. فكانت فيه طبقات عرفت نوعا من الرسوخ والاستقرار في عهد الدولة الأموية، ثم بدأت تعرف بعض التحولات، غداة انهيار تلك الدولة. ولكن التشكيلة الاجتماعية ظلت، على العموم، تنبني على طبقتين : **خاصة**، وهي المستمتعة بالسلطة والجاه والمتوفرة على الثروة ووجوه الكسب، **وعامة** تمثل الأغلبية الساحقة، وتشمل كل المحكومين من سكان المدن والبوادي.

لكن هذا التقسيم الطبقي لم يكن يعني أي تنظيم أو تضامن داخل الطبقة. وهكذا، فما أن انقرضت الدولة الأموية التي استطاعت أن تضمن وحدة الأندلس السياسية حتى ظهر الصراع والتسابق بين أسر الخاصة لتولي الحكم. فكانت النتيجة أن انطلق عهد ملوك الطوائف الذي قسم الأندلس إلى عدة دويلات. ولم يكن هذا التطور مرضيا إلا بالنسبة للذين استفادوا منه، بالفعل، بحيث إن

أكثر الأسر الأرستوقراطية كانوا يعتبرون أنفسهم في محنة وتعاسة، إذ فرض عليهم الحظ أن يصبحوا رعايا اليوم لأحد أقرانهم بالأمس، بدون أي مبرر شرعي ولا منطقي. فكان الحكم القائم يفتقد في أعينهم كل مشروعية وكل مصداقية. يكفي أن نذكر، مثلا، قصة الهوزني مع المعتضد بن عباد، أو قصة ابن عمار مع المعتمد.

أما من جهة العامة، فلم يحدث أي تغيير في وضعهم العام، ما عدا شعورهم بضياع هيبة الخلافة وسطوتها ودنو خطر حرب الاسترداد. فكان الجميع يلتقي في رفع شعار الجهاد والدفاع عن الإسلام المهدد.

إلا أن المجتمع الأندلسي، بسبب ما طرأ عليه من انقسام وتشتيت، لم يعد قادرا على تحمل أعباء الحرب بنفسه وبمفرده، فكان في حاجة منذ عهد الدولة العامرية إلى جلب المرتزقة من بربر وصقالبة ليقيم جهازه العسكري، ويواجه مشاكل الأمن الداخلي والدفاع الخارجي. ووجد ملوك الطوائف أنفسهم أمام نفس الحاجة عند اندلاع الهجوم القشتالي بقيادة ألفونسو السادس. وهكذا اتجه بهم التفكير مرة أخرى إلى دعوة بربر المغرب ليدافعوا عنهم. ومن المعلوم أن الأندلسيين لم يكونوا يحملون البربر في قلوبهم إذ يعتبرونهم أصحاب الفتنة التي أطاحت بالخلافة. ولكن الضرورة تبيح المحظورة. والذي لم يحسبوا حسابه في هاته المرة هو أنهم استنجدوا بدولة قوية وفتية ذات طموح كبير وعقيدة إسلامية راسخة، لا بجماعات مختلفة يمكن التعامل معهم كمرتزقة.

فكان ما كان مما ليس منه بد. وجاء يوسف بن تاشفين ملبيا لدعوة الأندلسيين ووضع حدا للخطر الذي كان يهددهم. وكان الفقهاء ورجال الدين يمارسون، وسط تلك الأحداث والنوائب، سلطة معنوية أقوى من أي وقت مضى. فقد تحقق الجميع بأن الصراع مع النصارى أصبح قدرا لا مفر منه ولأمد لا تعرف نهايته، وبذلك أصبح شعار الجهاد مرفوعا باستمرار في الأندلس، وكلمة الفقهاء مسموعة لدى العامة، بالخصوص. ولقد حاول عميدهم، أبو الوليد الباجي أن يوحد الصفوف وينهي الانقسام المتمثل في نظام ملوك الطوائف، فلم يفلح، ولم يتقدم خطوة واحدة. فكان الحل في أعين الفقهاء هو دعوة الملك المغربي، يوسف بن تاشفين، على رأس جيشه إلى الأندلس ليؤدي واجبه في الجهاد من أجل إنقاذها.

هل كان ملوك الطوائف متفقين مع الفقهاء ؟ ظاهريا، نعم، ولكن في الواقع

هنالك بون شاسع بين الموقفين. فالأولون لم يكونوا متحمسين ولا مستبشرين، وإنما هم في حالة من يقبل شرب الدواء على مرارته عساه يشفى. أما الفقهاء، فقد شعروا بتعاطف صادق مع ذلك الملك الشجاع الذي يحمل راية الإسلام وينافح عنها بكل ما أوتي من قوة وجلد ويتخذ من المذهب المالكي، مذهبهم المفضل، نبراسا يهتدى به في فهم الشريعة وتأويل نصوصها. ونحن إذ نلح على إبراز هذا الفرق، فلأنه سيكون له انعكاس على التطورات السياسية والأحداث التي جرت بالأندلس منذ مجيء المرابطين إليها.

وليس من موضوعنا أن ندخل في تفاصيل تلك الأحداث، وإنما الذي يهمنا أن نحتفظ به من تحليلها هو أن نظام ملوك الطوائف لم يكن في صالح الطبقة الأرستوقراطية التي كانت ترغب في العودة الى وحدة الدولة، وكان المعبر عن حنينها للخلافة رجال أمثال ابن حيان وابن حزم. فالنظام الطوائفي وزع البلاد ووزع معها السلطة والثروة والإمكانات، فأضعف شأن تلك الارستوقراطية، ونال من سمعتها ومنزلتها وفتح أبوابا للمغامرة والانتهازية.

فكان من الطبيعي أن ترتمي تلك الطبقة، بعد تردد، في أحضان المرابطين، إنها، على أي حال، فضلت أن تغامر بهاته التجربة، معتبرة أنها، مهما كانت سلبية، فستكون أفضل من الأفق الضيق الذي فرضه ملوك الطوائف على أهل الأندلس. والذي لا يخامرنا فيه أدنى شك هو أن حضور المرابطين بالأندلس كان ثمرة الجهود التي بذلتها طبقة الخاصة للدفاع عن وجودها ومصالحها. فعلى أنقاض دول ملوك الطوائف قام حلف بين تلك الطبقة والمرابطين، لكنه حلف لم يدم طويلا، لأنه بني منذ الأول على سوء تفاهم. فالمرابطون انطلاقا من مركز قوتهم لم يقبلوا أن يكون حلفا بين طرفين متكافئين، بل اعتبروا أن استمرار الوجود الفعلي للإسلام بالأندلس راجع، قبل كل شيء، لشوكتهم وقوتهم. فهل يصح لهم أن يتقاسموا مكاسبهم مع أناس ظهر في صفوفهم العجز والشتات والتخاذل ؟ وهل تسمح لهم عقيدتهم بأن يتخلوا عن قيادة الجهاد ويتركوها لملوك الطوائف، بعد أن جاء النصر المبين على يدهم ؟

هكذا، لم يجد المرابطون خيرا من أن يحتفظوا لأنفسهم بالسلطة الفعلية، سواء على الصعيد السياسي أو العسكري. وكان في ذلك، بالطبع، إيقاظ للقومية الأندلسية تجاه المغاربة. ومهما احتاط المرابطون، فلم يكن في مستطاعهم أن يجتنبوا

مثل هذا التطور ولا أن يتلافوا مضاعفاته السياسية المعادية لهم، على المدى البعيد، لأنهم أشعروا الأندلسيين بأنهم أصبحوا رعايا يحكمون ولا يحكمون. وكان لابد من أن يتميز المحكوم عن الحاكم، فيشعر الأول بشيء من الخيبة والمرارة. ومن ثم انتقض الحلف الأول بين الأندلسيين والمرابطين وقامت ثورات على هؤلاء في جهات متعددة من الأندلس.

ولكنها ثورات اتسمت بالعجلة والفوضى والاختلاف بين زعمائها واتجهت في الواقع لإعادة صورة أخرى عن ملوك الطوائف لولا تدخل عاملين أساسيين :

1 ـــ مبادرة الموحدين إلى احتلال الأندلس في وسط القرن السادس

2 ـــ تخوف طائفة من البورجوازية الأندلسية من الثورة ومبادرتهم لطلب النجدة من الموحدين.

ولنقف لحظة عند العامل الثاني، فنلاحظ أن الأندلسيين ما إن تأكد لديهم انتصار الموحدين، باحتلالهم لمراكش سنة 541هـ، حتى ألفوا وفدا من أعيانهم، جاء في السنة ذاتها إلى مراكش ليقدم بيعة إشبيلية لعبد المومن. وكان الوفد يضم عددا من وجوه المدينة وأعلامها مثل أبي بكر بن العربي، وأبي عمرو بن حجاج، وأبي بكر بن الجد، وأبي الحسن الزهري، وأبي الحسن بن صاحب الصلاة والهوزني الخ... وهاته المبادرة التي قام بها ذلك الوفد المهمّ تدل على يأس عدد من شيوخ الأندلس ورجالها من تكوين أية سلطة أندلسية قادرة على لمّ الشتات وضبط شؤون البلاد.

كان الثائرون من المريدين وغيرهم يمثلون انتفاضات شعبية مناهضة لحكم المرابطين وهادفة لاسترجاع الاستقلال، ولو في ظروف غير واضحة. وكانوا، بصورة أو بأخرى، يعبرون عن القومية الأندلسية المتقلبة بين مجابهة النصارى ومجابهة السيطرة المغربية، فكانوا في موقف ثوري يائس لا تطمئن إليه نفس الأعيان والأسر الأندلسية الكبرى. فكان وفد أشبيلية يمثل، إذن، تلك الطبقة المحافظة، الراغبة في السلم والبعد عن كل المغامرات المخيفة والاحتماء بسلطة قوية. وقد تكرر إلحاح وفد إشبيلية على إظهار ولائه، إذ نجده في سنة 545هـ يقدم من جديد على عبد المومن، وهو في مدينة سلا. يقول صاحب **القرطاس** : «فوصلوا في نحو الخمسمائة فارس من الخطباء والفقهاء والقضاة والأشياخ والقواد.

فتلقاهم الوزير أبو إبراهيم، والوزير أبو حفص، والفقيه الوزير الكاتب أحمد بن عطية وأشياخ الموحدين على نحو الميلين من المدينة وأنزلوهم خير نزول، وأضافوهم خير ضيافة، ثم دخلوا على عبد المومن بن علي، فسلموا عليه بعد ثلاثة أيام من وصولهم».

واضح من هذه الرواية أن الطرفين راغبان أكيد الرغبة في التقارب، إن لم نقل في التحالف : الوفد الأندلسي بضخامة حجمه ومنزلة رجاله ؛ عبد المومن وحاشيته من الموحدين الذين راهنوا على تلك الطبقة من الوجهاء والعلماء، معتقدين أن ولاءهم يضمن لهم ولاء بقية الشعب، والحالة أن المجتمع الأندلسي كان أشد تعقيدا من المجتمع البدوي، إذا ضمنت ولاء شيوخ القبيلة، ضمنت ولاء القبيلة كلها. لكن، بالنسبة للمجتمع الحضري، وبخاصة في المدن الكبرى مثل قرطبة وإشبيلية وغرناطة وغيرها، فإن المواقف تختلف من فئة إلى أخرى وإن التراتب الاجتماعي لا يعني انسجاما في الرأي واتحادا في السلوك، بل لربما دفع إلى إبراز التناقضات وإذكاء الصراعات.

لكن التقارب لا ينبغي أخذه هنا بمعنى التصادق والتعاطف المطلق. ولا يصح أن يغيب عن بالنا، لحظة واحدة، أننا في أرضية سياسية إلى أقصى درجة. فاستدناء طبقة الوجهاء لم يكن يعني عند عبد المومن وخلفائه تقوية وزنها السياسي بالأندلس وتزويدها بسلطة فعلية. بل كل ما هنالك هو الاستفادة من نفوذها المعنوي وعلمها وخبرتها بأدنى ثمن. فالمخزن الموحدي قدر فيهم الحضارة والرقة والعلم، فاستعملهم كمأمورين في وظائف الكتابة والخبرة الفنية والتدريس والطب الخ... ولكنه قلما أسند إليهم مسؤولية فعلية دون مراقبة من أعلى.

والحقيقة أنه كان تقاربا بين فئتين غير متكافئتين، مما يدفع بالجانب الأقوى إلى إشعار الجانب الأضعف بسيطرته عليه. وهذا ما حصل في أول لقاء جرى بين عبد المومن والوفد الذي جاء في سنة 541هـ إذ حبسوا بدار في مراكش بسبب وشاية اتهمتهم بالتواطؤ مع ثوار الأندلس. ولم تكن وشاية مضبوطة ولا مبنية على أي حجة. وفي هذا الصدد، يقول ابن عذارى :

«فلم يشعروا إلا والموحدون قد أحاطوا بالدار التي كانوا بها على الأسقاف بالرماح والسيوف. فمنهم من غشي عليه، ومنهم من بهت وظهر الموت لديه.

ورقب عليهم الرقباء ليلا ونهارا، ورأوا الموت عيانا وجهارا. ودام ذلك ثلاثة أيام، إلى أن وصل الحق ببراءة أهل إشبيلية».

ماذا أراد عبد المومن بممارسة مثل هذا الإرهاب ؟ لاشك أنه أراد إشعارهم، منذ البداية، أنهم في قبضة الموحدين وأن عليهم أن يجتنبوا مواقف الظنة والتهمة ما وسعهم ذلك وأن يخلصوا نيتهم كاملة للدولة.

ويتأكد هذا الموقف، بكل وضوح، عند مراجعة بعض النصوص فنذكر، على سبيل المثال، الكتاب الذي وجهه عبد المومن إلى «جميع الطلبة الذين بالأندلس ومن صحبهم من المشيخة والأعيان والكافة، وفقهم الله تعالى واستعملهم بما يرضاه» وقد أورده ابن القطان في باب «أمره رضي الله تعالى عنه بالمعروف ونهيه عن المنكر وعدله، ونهجه مناهج الحق وفضله».

والكتاب يجب أن يقرأ بتمعن وتعمق، بحيث لا يصح أن نغتر بالعناوين والأسجاع البراقة. فهو مؤرخ بسنة 543هـ. وهو كله، في الحقيقة، تهديد ووعيد، برغم لهجته الملطفة بالقرآن والحديث ومبدإ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فهو لا يورد في نصه إلا المخالفات والجرائم التي يرتكبها الأندلسيون والتي يستحقون عليها الزجر والعقاب. ويؤكد عبد المومن عزمه على قمع المخالفين لأوامره، قائلا : «فأمرنا بجميع فصول كتابنا هذا إليكم ولسواكم شامل، وفي كافة أقطار الموحدين نافذ عامل. فمن خالفه بوجه من وجوه الخلاف، فقد تبين عناده، وساء في العاجل والآجل مآله ومعاده، ومن لم يمتثله بواجب الامتثال، ويكف يده عما رسمناه في كافة الأحوال، فقد تعرض لأشد العقاب وأوحالا...»

والكتاب، بعد هذا وذاك، لا يحتوي على أي كلمة فيها مجاملة أو تشجيع للأندلسيين أو محاولة للتقرب منهم، سيما والاتصال بين الجانبين مازال طريا. وكل ما هنالك توصية للمرسل إليهم أي للأشياخ والحفاظ بأن يرفقوا بالأندلسيين الذين دخلوا في دعوة التوحيد وارتبطوا مذهبيا بالدولة :

«فلتتلقوا كل من استرعاكم الله أمره بكل طلاقة ويسر، ولتنشروا عليهم جناح الرحمة أكمل نشر. ولتعلموا، رعاكم الله، أن من شملته كلمة التوحيد في العهد القريب أو البعيد، في مضمار واحد من العدل محمولون، وأنكم عن كل من هنالك

مسؤولون، ولفظ الموحدين بيننا وبينهم جميعا، والحق يسلك بهم من التناصف مسلكا مشروعا...»

فاستعمال اللين والعطف مقصور على الأندلسيين الذين انضموا إلى دعوة التوحيد. فهم حينئذ يستمتعون بالمساواة مع غيرهم من الموحدين. مما يحمل على الاعتقاد بأن الفئة التي لم تنخرط في الدعوة لا تحظى بنفس الضمانات والحقوق.

إن في تحليلنا لكتاب عبد المومن قراءة جديدة تختلف كليا عن قراءة عدد من المؤرخين الذين نوهوا بها مثل عبد الله عنان الذي قال عنها بأنها تبسط «ما يمكن أن يسمى بالأسس الدستورية لنظم الحكم الموحدي». وهو رأي ينبني على كثير من حسن النية ــ إن لم نقل على سذاجة ــ من هذا المؤلف وغيره، لأنه يأخذ الرسالة مسبقا على أنها تعبير صادق عن سياسة عبد المومن ومرآة لمنهاجه وسلوكه، وكأن الرسائل الرسمية لا تحتوي على خداع وتمويه !

والحقيقة أن الرسالة فيها جانب إعلامي ودعائي، من جهة، وجانب فيه استرعاء وتهديد، من جهة أخرى. فالدولة، من خلال هاته الرسالة، تظهر عضلاتها من وراء ثوب جميل، ولكنه شفاف. ومهما يكن، فقد أدت هاته السياسة الواضحة المبنية على خضوع الأندلسيين للدولة الموحدية، دون قيد ولا شرط، إلى نتيجتين متناقضتين :

1 ــ **تخلي** عدد من الأندلسيين، وبخاصة من طبقة رجال العلم والأدب، عن أي عناد أو مقاومة، بحيث إنهم توافدوا مسرعين على بلاط مراكش لتقديم خدماتهم.

2 ــ **رفض** تجلى في مقاومة عدد من المدن الكبرى مثل إشبيلية وبطليوس وشلب وقرطبة وغيرها. يضاف إلى ذلك المقاومة التي صادفها الموحدون في شرق الأندلس على يد ابن مردنيش وابن همشك.

هذه الحالة المتسمة بالتناقض والغموض زادت في تعقيد الوضع سواء داخل الأندلس أو في السياسة الموحدية التي كانت تعاني من تناقض آخر يجب أن نقف عليه هو الأول.

ويمكن أن نلخصه بقولنا إن الموحدين كانوا يفرقون بين الأندلس والأندلسيين. فالأندلس أرض كانت تحت حكم المرابطين فيجب أن تؤول إليهم في جملة الميراث

الذي تلقوه عن المرابطين. أما الأندلسيون، فهم سكان البلاد ورعايا الدولة القائمة. وماداموا لا يخضعون إلا بحكم الضرورة ومستعدين للانتقاض والتقلب في ولائهم — كما ظهر من خلال التجربة المرابطية — فيجب التعامل معهم بكثير من الاحتياط والحذر، مع المحافظة على المجاملة والكياسة. هذا ما برر في عين عبد المومن نوعا من السلوك سنتحدث عنه فيما بعد.

يأتي بعد ذلك عنصر آخر هو الأهم في الموضوع، لأنه هو المبرر الديني لتدخل الموحدين بالأندلس، ألا وهو الجهاد للدفاع عن أرض الإسلام في الجزيرة الايبيرية وحماية ثغورها. ونرى عبد المومن وولده يوسف وحفيده يعقوب يضطلعون بهذه المهمة، دون أي تقصير ولا بخل بالمال والرجال. وكانت الجيوش التي عبرت إلى العدوة الاندلسية أضخم الحشود العسكرية التي استطاع المغرب أن يجمعها في تاريخه كله. ولم يأل أولئك الخلفاء جهدا في التحرك والوقوف بانفسهم على قيادة الجيش حتى يمكننا أن نقول إن يوسف مات شهيداً في ساحة الجهاد، ناهيك بموقعة الأرك وغيرها من الانتصارات التي برهنت على عزيمة الموحدين في مواصلة الجهاد والحفاظ على الإسلام في الأندلس.

ومع ذلك، فإن الجهاد ظل فكرة تجريدية ومثلا أعلى في ذهن الموحدين لا علاقة له بواقع الأندلس وبالمجتمع الأندلسي. إنهم يؤدون واجب الجهاد، من جهة، ويتصرفون في الأندلس وأهلها تصرف المالك الذي لا يتنازل عن حق من حقوقه، من جهة أخرى. وهنا يجب أن نقف في الوسط بين الدولة الموحدية والأندلسيين حتى نلمس الواقع من سائر جوانبه ونعرف الدوافع الحقيقية التي كانت تحرك الطرفين، فلا نقع في المنهاج الإطرائي الذي يفترض مسبقا أن الموحدين كانوا في كل مواقفهم مجاهدين لا يحركهم الا الدفاع عن دولة الإسلام في الأندلس.

لقد استعمل عبد المومن زعماء الأندلس في البداية للحصول على خضوع الأندلسيين مثل ابن قسي وأبي الغمر بن عزون وسيدراي بن وزير ويوسف البطروجي إلخ... وكانت هذه السياسة هي الطريق الصالحة لخلق تعاون فعلي بين الموحدين والأندلسيين لأنها ستبني جو الثقة المتبادلة ولأنها ستشعر الأندلسيين بأنهم مازالوا يحكمون أنفسهم بأنفسهم. وفي نفس الوقت تخفف عبء المسؤولية عن الدولة الموحدية.

لكن عبد المومن سرعان ما نفض يديه من اولئك الزعماء، وفضل أن يحكم الأندلس حكما مباشرا بتعيين أبنائه أو بعض شيوخ الموحدين ولاة على المدن والأقاليم الأندلسية. فصارت تلك سنة اتبعها خلفاؤه من بعده. فكان عبد المومن في ذلك قصير النظر، غير واع بالعواقب، بحيث يمكن القول إنه ارتكب أكبر خطإ سياسي في عهده، لأنه صار من الصعب التراجع عنه فيما بعد. فطبع السياسة الموحدية بطابع نهائي، وكان سببا في التدهور الخطير الذي حدث في النهاية.

والحقيقة أن عبد المومن كان في مستطاعه أن يسلك من طريق أخرى أكثر فعالية وأقل كلفة، فينسق بين زعماء الأندلس ويلم شتاتهم ويساعد على إعادة تنظيم صفوفهم وبعث الثقة في نفوسهم حتى يكونوا قادرين على مواجهة خصومهم. كما كان في طوقه أن يتعاون مع قوات وطنية أندلسية أخرى تجمعت تحت قيادة ابن مردنيش الذي نوهت به كل المصادر الأندلسية كقائد محنك وزعيم للنزعة الوطنية الراغبة في استقلال الأندلس. صحيح أنه تعاون مع النصارى، ولكن من لم يتعاون معهم ؟ حتى القاضي ابن حمدين الذي كانت له حرمة كبيرة، كعالم وأمير على قرطبة تعاون مع النصارى. وحتى الموحدون أنفسهم تعاملوا معهم واتخذوا منهم بطانة وحاشية. فلا يصح إثارة مثل هاته الحجة لأنها واهية. فابن مردنيش كان متجاورا مع النصارى وواقعا تحت تهديدهم المباشر. وكان يعمل على لم شتات الأندلس وجمع أطرافها، على الأقل في الجهة الشرقية. إذن، كان لابد له من أن يتعامل مع جيرانه بشيء من المرونة والدهاء السياسي، خصوصا وأن المنطقة الإسلامية نفسها كانت تضم رعايا نصارى إلى جانب الرعايا المسلمين.

كانت الحكمة تقتضي أن يجد عبد المومن سبيلا للاتصال بابن مردنيش والتفاهم معه والسعي للتحالف على صد العدوان الناشئ عن حرب الاسترداد، فيعيد للأندلسيين ثقتهم بأنفسهم والأمل في إمكان إعادة بناء دولتهم، وبذلك يخلق لديهم الحافز الفعال للمقاومة. لكنه بدل أن يأخذ بهاته السياسة الحصيفة، فضل أن يخاطب ابن مردنيش بلغة التهديد والوعيد وأن يدخل معه في حرب ضروس كان فيها استنزاف لقوى الموحدين والأندلسيين المناصرين لابن مردنيش، على السواء، وذلك في الوقت الذي كان ينبغي فيه مواجهة الخطر القشتالي الوشيك.

لقد تعود عبد المومن منذ بداية عهده على منهاج اليد الحديدية، فاستعمل القوة

وسفك الدماء في كل الأقاليم التي افتتحها بالمغارب. وأخباره في هذا الشأن مشهورة. وكان المذهب الموحدي المبني على الصرامة وعدم التسامح يدفع به وبأشياخ الموحدين المحيطين به في هذا الاتجاه. لذلك، فإن خطابه لابن مردنيش كان من أول وهلة خطابا لا هوادة فيه. ولا بأس من أن نقتطف من رسالته الموجهة لهذا الأخير بعض الجمل التي تبين صرامة الخطاب وبعده عن كل مهاودة بلجوئه إلى صيغة الأمر والنهي فهو يقول له : «فأجيبوا رفعكم الله داعى الله تسعدوا، وتمسكوا بأمر المهدي رضي الله عنه في اتباع سبيله تهتدوا... وليس لكم في قبول النصيحة وابتداء التوبة الصحيحة ؛ والعمل بثبوت الإيمان والدعة والكرامة المتسعة والمكانة المرفعة...»

فهو يحشو أمره بالإغراء، إذ يوضح له أن قبول دعوة المهدي، أي البيعة السياسية للدولة الموحدية، تضمن له كل ما يرغب فيه من اطمئنان وسلامة. فإذا لم يقبل، ماذا سيكون المآل ؟ يواصل عبد المومن كلامه للجواب على هذا السؤال :

«وتأملوا، سددكم الله، من كان بتلك الجزيرة، حرسها الله، من أعيانها وزعماء شأنها، هل تخلص منهم إلى ما يوده، وفاز بما يدخره ويعده، إلا من تمسك بهذه العروة الوثقى، واستبقى لنفسه من هذا الخبر الأدوم الأبقى، وتنعم بما لقي من هذا النعيم المقيم ويلقى. وأما من أخلد إلى الأرض واتبع هواه. ورغب بنفسه عن هذا الأمر العزيز إلى ما سواه، فقد علم بضرورتي المشاهدة والاستفاضة سوء منقلبه، وخسارة مذهبه ومطلبه، وتنقل منه حادث الانتقام أخسر ما تنقل به...»

من هذا الخطاب يتضح لنا أن عبد المومن لم يكن يبحث عن تفاهم مع مخاطبه، ولم يكن يسعى لحل وسط. وانما هو أمر صارم لا يترك لابن مردنيش أي خيار : إما الاستسلام والدخول في دعوة التوحيد، بدون قيد ولا شرط، وإما الانتقام. وكان من الطبيعي أن يرفض ابن مردنيش مثل هذا العرض الجاف والمجحف، ويحمل السلاح لا لمواجهة الخصم الحقيقي، بل لمواجهة من كان ينتظر منه أن يكون صديقا وحليفا.

من هذا التحليل يتبين لنا وجود تصورين للأندلس في ذلك العصر :

1 ـــ تصور وطني أندلسي كان يراود عددا من زعماء الأندلس وقادتها. وكان

البعض منهم يسعى لترجمته إلى الواقع. والأدب الأندلسي المعاصر يبين لنا إلى أي حد لم يكن الأندلسيون مرتاحين لسيطرة الدولة المغربية على بلادهم. والأدب الذي أفكر فيه هنا ليس هو أدب المدح والتملق الذي كان مليئا بالتملق والنفاق، ولكنه الأدب الذي تشعر فيه بحرية الأديب وصدقه. فهذا، على سبيل المثال، الشاعر أبو القاسم عامر بن هشام القرطبي تحل به ضائقة الفقر، فيقترح عليه بعض أصحابه الوفادة على ملك الموحدين في حضرته بالمغرب الأقصى، فينظم في المناسبة قصيدة من غرر الشعر الأندلسي يقول فيها :

يامن يزين لي الترحال عن بلدي	كم ذا تحاول نسلا عند عنين
وأين يعدل عن أرجاء قرطبة	من شاء يظفر بالدنيا وبالدين
قطر فسيح ونهر ما به كدر	حفت بشطيه ألفاف البساتين
ياليت لي عمر نوح في إقامتها	وأن مالي فيها كنز قارون
وإنما أسفـــى أني أهيم بها	وأن حظي منها حظ مغبون
أرى بعيني ما لا تستطيل يدي	له وقد حازه من قدره دوني

في هذا الشعر إشارات جد مهمة أولاها تتعلق بحب الوطن وإشادة بمزاياه مما يجعل الشاعر مفتونا به لا يقوى على مفارقته. الإشارة الثانية تعني الحرمان الذي أصبح هذا الأدب الحرّ يعاني منه. والثالثة تشير إلى الفئة الجديدة التي أصبحت تتمتع بالثروة والجاه. ومع ذلك، فهو يرفض أن يمد يده للحكام، ويفضل أن يبقى في بلده قائلا :

لألزمن وطني طورا تطاوعني	قود الأماني وطورا فيه تعصيني
مدللا بين عرفاني وأضرب عن	سير لأرض بها من ليس يدريني
هذا يقول غريب ساقه طمع	وذاك حين أريه البرّ يجفوني

ومن المعلوم أن هذا الشاعر توفي سنة 623هـ، فهو، إذن، عاصر أزهى عصور الموحدين. ولو سرنا على هذا النسق لوجدنا كثيرا من النصوص الشعرية والنثرية التي تبين لنا اعتزاز الأندلسيين ببلدهم وحبهم لوطنهم. ويكفي أن نورد أبيات ابن خفاجة المشهورة :

يا أهل أندلس لله دركم	ماء وظل وأنهار وأشجار
ماجنة الخلد إلا في دياركم	وهذه كنت لو خيرت أختار
لا تحسبوا في غد أن تدخلوا سقرا	فليس تدخل بعد الجنة النار

كان الأندلسيون يحبون بلادهم ويتغنون بها في أشعارهم ويفتخرون بها في كتاباتهم، فكيف يروق لهم أن تصبح خاضعة للغير وأن يصير حكامها أجانب عنها ؟ وهو ما حدث لهم مع المرابطين ثم مع الموحدين.

2 ــ تصور موحدي مبني على إلحاق الأندلس بالمغرب كإقليم من أقاليم الإمبراطورية، تخضع لنفس الأنظمة الإدارية والتوجيهات السياسية والإيديولوجية والهرمية الموحدية. ووثائق الدولة تبين بأن الموحدين يميزون بين الأندلسيين الذين يعلنون التوحيد أي خضوعهم السياسي لهم وبين غيرهم. فالأولون هم الذين يحظون بالتفات الدولة وعطفها ورضاها حسب كفاءتهم وما يمكن أن يقدموه من خدمات. ومع ذلك، فهم يظلون في منزلة ثانية، إذ لا تسند لهم إلا مهام الخبرة والمعرفة التقنية والوظائف التي ليست وراءها سلطة فعلية أو تمارس تحت مراقبتهم. ومن وراء هذا الموقف، نلمس حذر الموحدين وتخوفهم وقلة ثقتهم بالأندلسيين.

هذا التصور الموحدي المبني على الإدارة المباشرة، هو الذي حظي، طبعا، باختيار الدولة. فسارت على نهجه، دون مراعاة لشعور الأندلسيين. مما كان له انعكاسات قوية، على المستوى الاجتماعي.

ذلك أنه بمجرد أن وضع الموحدون يدهم على الأندلس، نحوا، كما رأينا الزعماء والقادة الأندلسيين الذين كانوا بالحواضر الكبرى أو بالأقاليم ووجهوا عدداً مهما من الأطر الموحدية المكونة بمراكش وعلى رأسهم بعض السادة وأبناء الأشياخ. ونكتفي، هنا، بإيراد ما ذكره المعجب، والذي تؤكده كل المصادر :

«وأقام عبد المومن بجبل الفتح مرتبا للأمور، ممهدا للمملكة، وأعيان البلاد يفدون عليه كل يوم، إلى أن تم له ما أراد من إصلاح ما استولى عليه من جزيرة الأندلس، فولى مدينة إشبيلية وأعمالها ابنه يوسف. وهو الذي ولي الأمر بعده على ما سيأتي بيانه. وترك معه فيها من أشياخ الموحدين وذوي الرأي والتحصيل منهم من يرجع إليه في أموره ويعول عليه فيما ينويه. وولى قرطبة وأعمالها أبا حفص عمر إينتي. وولى أغرناطة وأعمالها ابنه عثمان بن عبد المومن، يكنى أبا سعيد، وكان من نبهاء أولاده ونجبائهم وذوي الصرامة منهم».

هذه الخطة التي انتهجها عبد المومن في تعيين الولاة، منذ أوائل عهده ستصبح

سنة متبعة عند الخلفاء من بعده وستطبع السياسة الموحدية بطابعها النهائي. وعنها ستنشأ طبقة متميزة من المغاربة المنتسبين إما للأسرة المومنية وإما لطبقات الموحدين. ومن الممكن أن نستخرج من المصادر قائمة بالأشخاص الذين حظوا بذلك الامتياز. فنجد من القواد، مثلا :

- يوسف بن سليمان
- براز بن محمد المسوفي
- يحيى بن يومور
- أبا سعيد بن الحسن
- أبا عبد الله بن يوسف

ونجد من الولاة، مثلا :

- يوسف بن عبد المومن، كحاكم على أشبيلية
- عبد الرحمن بن يكيت، كوال على قرطبة
- عبد الله بن أبي حفص التينمللي، كوال على أشبيلية
- أبا سعيد بن عبد المومن، كوال على غرناطة
- يعقوب بن حيون الهزرجي على شلب
- محمد بن علي الكومي على جيان
- اسماعيل بن عبد المومن على أشبيلية
- إبراهيم بن عبد المومن على قرطبة إلخ...

وتتوالى القائمة على هذا النسق مقتصرة على السادة والأشياخ إلى أن يتقلص الوجود الموحدي بالأندلس في النصف الأول من القرن السابع الهجري.

وكان يحيط بهؤلاء القواد والولاة عدد من الطلبة والحفاظ المرشحين لأعلى المناصب والمكلفين بمهام خطيرة. فالرسائل الموجهة من عبد المومن وولده يوسف وحفيده يعقوب، مثلا، كلها مصدرة بهاته العبارة : «من الأمير.. .. إلى الطلبة والموحدين والأشياخ والأعيان والكافة...»

ومن هذا التصدير نستنتج الترتيب البروتوكولي الذي كان يسير عليه الموحدون بالأندلس، فيضعون الطلبة والموحدين والأشياخ في المرتبة الأولى. ثم يليهم من بعد الأعيان، ولاشك أنهم أعيان المدينة أو الإقليم. ثم تأتي في الأخير الكافة والمراد

بهم عامة الشعب. ونحن حينما نتمعن في قراءة بعض الرسائل، نجد الخطاب موجها، في الحقيقة، إلى الموحدين، فهذه الرسالة السابعة والعشرون، مثلا، من **مجموع** ليفي بروفنصال المتعلقة ببيعة يعقوب المنصور والمؤرخة 7 جمادى الأولى عام 580هـ. يذكر فيها الكاتب أن «رغبات الموحدين أعزهم الله وإخوانهم العرب وفقهم الله... «مازالت» تترادف على سيدنا أمير المؤمنين» بإتمام البيعة. فهو يستجيب لهم بالقبول ويطلب منهم أن ينشروا النبأ في جميع الجهات، ولا ذكر للأندلسيين في الرسالة، بحيث إن المعوّل على الموحدين ومن يلوذ بهم، تماما كأي حزب سياسي من الأحزاب المنظمة في عصرنا.

ولدينا صورة أخرى عن الترتيب الهرمي الذي أصبح يغطي المجتمع الأندلسي تحت حكم الموحدين. وفي هذا الصدد، احتفظ لنا ابن صاحب الصلاة بلوحات مفيدة جدا، نكتفي هنا بالوقوف على واحدة منها. وتعني الزيارة التي قام بها عبد المومن للأندلس في سنة 555هـ «ليجتمع بطلبة الموحدين الذين فيها وينظر كيف يكون غزو الروم والمحاربين في نواحيها.» من لفظ المؤلف، نرى كيف أن الهدف الأساسي من الزيارة كان هو الاتصال بطلبة الموحدين على حدة ليدرس معهم الخطة الحربية في الأندلس. أما الأندلسيون المعنيون بالأمر قبل غيرهم، فلا يظهر من لفظ ابن صاحب الصلاة أنه فكر في مشاركتهم في ذلك الاجتماع، بله أن يستشيرهم. ثم يصف المؤلف وصول عبد المومن إلى بر الأندلس بهاته العبارات :

«وبرز إليه يوم إجازته البحر من الناس النظارة على سيف البحر عالم لا يحصيهم إلا خالقهم. وكان يوما مذكورا مشهورا ظهر فيه من فخامة الملك والأمر ما لم يتقدم في سالف الأزمان ولا تخيل مرآه في الأذهان».

نشعر هنا أن عبد المومن يريد في هاته الزيارة أن يفرغ على وجه الخلافة والدولة كامل أدوات الفخفخة والهيبة. وهذا الجانب المظهري أصبح الخلفاء الموحدون يحرصون عليه ويتفننون فيه، اقتداء بخليفتهم الأول عبد المومن. ثم يذكر ابن صاحب الصلاة وصول الأمراء ابناء عبد المومن، الولاة على أقاليم الأندلس :

فهذا «السيد الأجل الأعلى أبو يعقوب الوالي على أشبيلية» جاء مع «أصحابه من أبناء الجماعة الجلة أبي محمد عبد الله بن أبي حفص بن علي وأخيه أبي يحيى وأصحابهم الموحدين وشيخ الرؤساء بالأندلس أبي العلاء بن عزون وأشياخ الأجناد والقواد الأندلسيين».

من هذه اللوحة يتضح أن الأندلسيين لم يكن لهم وجود إلا بالتبعية للهيئة الموحدية المسيطرة على الحكم والدواليب الإدارية بالأندلس التي كانت تعتبر إقليما من أقاليم الأمبراطورية الموحدية الكبيرة. فهم حاضرون في الاحتفال، ولكن في الدرجة الأخيرة من الترتيب البروتوكولي. والإلحاح على حضورهم لم يكن لسواد عيونهم، وإنما كان، في الحقيقة، يرمي إلى هدفين :

1 ـــ تأكيد خضوع الأندلسيين للحكم الموحدي الطارئ على الأندلس غداة انقراض دولة المرابطين، وإعلان بيعتهم لعبد المؤمن في حفل كبير على رؤوس الملأ. وفي هذا الصدد يشير ابن صاحب الصلاة إلى أهمية الوفود الأندلسية بقوله :

«ونفر الناس عند مشي هذا السيد الفخم [يعني أبا يعقوب يوسف] من أهل أشبيلية، من شيوخها وطلبتها وأعيانها وقاضيها أبي بكر الغافقي والشيخ الحافظ أبي بكر بن الجد وابنيه، وسائر أهل النباهة بأشبيلية من الكبراء والشعراء، وكذلك أهل قرطبة وجميع الأقطار والأنظار التي تحت طاعة الموحدين أيدهم الله. ووفد إلى ذلك أهل غرب أشبيلية من كبرائهم وشيوخهم وطلبتهم وشعرائهم».

ثم يعرض بعد ذلك إلى وفد غرناطة، قائلا : «ووفد السيد الأجل أبو سعيد بجميع أشياخه من الموحدين وأبناء الجماعة أصحابه وحفاظه وأشياخ غرناطة وأنظارها».

واضح من هذا التقديم أن كل التعظيم والاعتبار موجه للهيئة الموحدية الحاكمة. ولاشك أن حرص الموحدين على الاحتفاظ. بكل السلطات في يدهم جعلتهم يكيفون إدارتهم على أساس تنظيم محكم يضمن لهم أهم المناصب، بينما لا يترك لغيرهم إلا المناصب التي ليس وراءها كبير نفوذ. والمهم في هذه المناسبة هو أن يقدم كبار الأندلسيين بيعتهم. الشيء الذي يوضحه ابن صاحب الصلاة في روايته : «وقام الخطيب أبو الحسين بن الأشبيلي وصاحبه أبو محمد بن جبل وأبو محمد المالقي، وخطبوا على انفراد كل واحد منهم خطبة في حق البيعة ولزومها وربط الشرع لعهودها... ثم أذن لهم بالقرب بتقبيل اليد المباركة على ما بين البيعة على الإيمان والأمانة ولزوم الوفاء بالطاعة والديانة».

2 ـــ الاستفادة من حضور شعراء الأندلس من أجل مدح عبد المومن وإعلاء صيته بتلك البلاد النفورة الأبية. والخليفة الموحدي الذي لا نحتاج إلى التنويه

بذكائه ودهائه السياسي، أدرك منذ اللحظة الأولى أن خير وسيلة للحصول على قبول الأندلسيين وإقبالهم هي تباري شعرائهم في مدحه والترحيب به. ولم يكن مخطئا في ذلك. فالشعر في المجتمع العربي كان له دور إعلامي كبير. وقد عرف الموحدون منذ بدايتهم بحساسيتهم الإعلامية، واعتبروا أن الإعلام يلعب دورا أساسيا في نجاح مشاريعهم.

فمن تقاليد الشعراء العرب أنهم كانوا يتكسبون بشعرهم، في أغلب الأحوال، ويطمحون من ورائه إلى الحصول على المال والمنصب والجاه. وكثير منهم كانوا ينتمون لتلك البورجوازية العاجزة على الالتزام بأي موقف سياسي والمستعدة لتقديم خدماتها للغالب أيا كان. فمن بين أولئك الشعراء، ذكر ابن صاحب الصلاة أبا بكر بن المنخل الشلبي، وابن سيد الإشبيلي، المعروف باللصّ، والقرشي الأموي المعروف بالطليق، وعبيد الله بن صاحب الصلاة الباجي. يضاف إلى هؤلاء ممن لم يذكر ابن صاحب الصلاة، أبو عبد الله الرصافي وأبو جعفر سعيد العنسي ومحمد بن حبوس الفاسي وأبو العباس الجراوي.

ويشير ابن صاحب الصلاة في تعقيبه على ذلك المهرجان الذي أقيم بمناسبة عبور عبد المومن إلى الأندلس أن هذا الأخير أمسك الزائرين عشرين يوما بجبل الفتح و«أمر الناس الوافدين في مدة هذه الأيام، ثلاث مرات بالبركة، ونال جميع الناس من الإنعام الذي عوده وسلكه، وأجاز الشعراء».

كرم حاتمي، ولاشك، كما ينوه بذلك عدد من المؤرخين، ولكنه كرم استعمل في مجال السياسة، والسياسة في يد الحاذقين بها تفتح كل أبواب الانفاق ما كان فيه نتيجة ومردودية. وما أظن أن عبد المومن وهو الذي جرب الفقر والغنى في حياته، كان يسخو بفلس واحد لو لم يكن يدخل ذلك في حساباته السياسية.

إلا أن رؤيته السياسية لم تكن تتجاوز المدى القريب والظرف الراهن. فقد استطاع أن يحل كل المشاكل التي طرحت عليه مدى حياته، إلا أنه في الحلول التي لجأ إليها لم يستطع أن يتسلح ببعد النظر، إذ كانت كلها مبنية على الضغط واستعمال القوة والإرهاب، وهذا ما حدث بالضبط بالنسبة للأندلس كما رأينا من قبل.. ولذلك، فإن السياسة الموحدية في الأندلس باءت بالفشل، برغم الحضور المكثف للموحدين بها، وبرغم الانتصارات التي حققوها، لأنهم لم

يعتمدوا على قوة وطنية صميمة و لم يحاولوا تكوينها، وفضلوا أن يستأثروا بالسلطة والقرار السياسي والعمل العسكري دون أن يتقنوا حساباتهم ويفكروا بجد فيما لديهم من طاقة ووسائل.

وكان للوضع السياسي الذي أوجدوه بالأندلس انعكاس على المستوى الاجتماعي. فعبد المومن بتعييناته الأولى التي حللناها منذ قليل أعطى الإشارة لتكوين طبقة مخصوصة بامتيازات في يدها الحل والعقد. فالأندلس كانت بمثابة إقطاع في يدها تتصرف فيها حسب رغبتها. فلابد، إذن، من اعتبار هاته الطبقة الحاكمة.

حفريات عن شخصية يعقوب المنصور(*)

استنطاق النصوص الواردة في المصادر التاريخية أحسن وسيلة للتعمق في دراسة التاريخ وإبراز جملة من المشاكل التي يجب أن يتجه إليها البحث. هذا بشرط أن نتجنب الشطط في عملنا فلا نستخرج من النص أكثر مما يريد أن يقوله ولا نكتفي بالقراءة السطحية والسريعة التي هي غالبا قراءة الأغلبية الساحقة من القراء. أي بالجملة أن نلتزم بقانون : لا إفراط ولا تفريط.

نستطيع أن نقول إن النصوص التاريخية لها **ظاهر وباطن**، وهذا شيء لا يعرفه إلا من تمرس بها ووقف عندها ومعها وقفات طويلة. فالظاهر هو تلك المجموعة من المعلومات التي يلتقطها القارئ العجلان التقاطا يكاد يكون ميكانيكيا. وأما الباطن فهو ما تدفع إليه تلك المعلومات من استنتاجات وعمليات استكشافية أي من اقتناص المجهول من المعلوم. فإذا عرفنا كيف نستخرج بطريقة الاستنطاق المنهاجي ما يكمن في النص من خبايا، نكون آنذاك قد نفذنا إلى باطنه. طبعا إن النصوص تختلف من حيث قيمة باطنها أي من حيث عطاؤها التاريخي ولكن مهما قلت قيمتها فإنها لابد من أن تمدنا ببعض الفوائد. شريطة أن نعاملها بطريقة علمية صحيحة وأن لا نتعسف في استعمال الخيال وتقديم الفرضيات والخروج باستنتاجات تتجاوز بكثير العناصر المدرجة بالنص. فالمنهاج الصحيح يرتكز على نوع من الحكمة والاحتياط[1].

وقد ارتأيت في هذا البحث الذي خصصته للتعرف على المنصور الموحدي أن أنطلق من نصين اقتبستهما من كتاب **المعجب** لعبد الواحد المراكشي. وكما

(*) صدرت هذه الدراسة بمجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط. العدد 9 (1982) ص 23 — 52 وع 10 (1984) ص 25 — 44.

(1) للتعرف على وجهة نظرنا بتفصيل، يحسن الرجوع إلى المقدمة التي خصصناها لهذا الموضوع في كتابنا عن النصوص التاريخية بعنوان **الإسلام منذ الانطلاقة الأولى إلى نهاية الدولة الأموية** وكذلك إلى النموذج الذي ألحقناه بتلك المقدمة.

سيَرَى القارئ فإن هذا المنهاج له مزيته الكبرَى، لأنه لا يترك للباحث الحرية في سلوك الطرق السهلة واجتناب كل ما هو وعر وشائك. بل يقيده بمتابعة كل العناصر التاريخية المطروحة في النص ويلزمه إن كان نزيها في عمله، بالخوض فيها وطرح ما يجب أن يطرح في شأنها من أسئلة سواء كان لديه جواب عنها أم لم يكن.

النص :

«وكان في جميع أيامه وسيره مؤثرا للعدل، متحريا له بحسب طاقته وما يقتضيه إقليمه والأمة التي هو فيها، كان في أول أمره أراد الجري على سنن الخلفاء الأول... فمن ذلك أنه كان يتولى الإمامة بنفسه في الصلوات الخمس، لم يزل على ذلك مستمرا أشهرا إلى أن إبطأ يوما عن صلاة العصر إبطاء كاد وقتها يفوت وقعد الناس ينتظرونه، فخرج عليهم فصلى ثم أوسعهم لوما وتأنيبا، وقال : ما أَرَى صلاتكم إلا لنا، وإلا فما منعكم عن أن تقدموا رجلا منكم فيصلي بكم ؟ أليس قد قدم أصحاب رسول الله ﷺ عبد الرحمن بن عوف حين دخل وقت الصلاة وهو غائب ؟ أما لكم بهم إسوة وهم الأئمة المتبعون والهداة المهتدون ؟ فكان ذلك سببا لقطعه الإمامة.

وكان يقعد للناس عامة، لا يحجب عنه أحد من صغير ولا كبير، حتَّى اختصم إليه رجلان في نصف درهم، فقضَى بينهما، وأمر الوزير أبا يحيَى صاحب الشرطة أن يضربهما ضربا خفيفا تأديبا لهما، وقال لهما : أما كان في البلد حكام قد نصبوا لمثل هذا ؟ فكان هذا أيضا مما حمله على القعود في أيام مخصوصة لمسائل مخصوصة لا ينفذها غيره.

ولما ولى أبا القاسم بن بقي المتقدم الذكر (*) كان فيما اشترط عليه أن يكون قعوده بحيث يسمع حكمه في جميع القضايا فكان يقعد في موضع بينه وبين أمير المؤمنين ستر من ألواح.

وكان قد أمر أن يدخل عليه أمناء الأسواق وأشياخ الحضر في كل شهر مرتين يسألهم عن أسواقهم وأسعارهم وحكامهم.

(*) انظر ص 264.

وكان إذا وفد عليه أهل بلد فأول ما يسألهم عن عمالهم وقضاتهم وولاتهم. فإذا أثنوا خيرا قال : اعلموا أنكم مسؤولون عن هذه الشهادة يوم القيامة، فلا يقولن أمرؤ منكم إلا حقا وربما تلا في بعض المجالس : «ياأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين».

ولما خرج إلى الغزوة الثانية سنة 92 وهي الغزوة التي كانت بعد الوقعة الكبرَى التي أذل الله فيها الأدفنش وجموعه وأعز الإسلام وأنصاره ـــ كتب قبل خروجه إلى جميع البلاد بالبحث عن الصالحين والمنتمين إلى الخير وحملهم إليه. فاجتمعت له منهم جماعة كبيرة كان يجعلهم كلما سار بين يديه فإذا نظر إليهم قال لمن عنده : هؤلاء الجند لا هؤلاء ويشير إلى العسكر. فكان في ذلك شبيها بما حكي عن قتيبة ابن مسلم والي خراسان حين لقي الترك وكان في جيشه أبو عبد الله محمد بن واسع. فجعل يكثر السؤال عنه، فأخبر أنه في ناحية من الجيش متكئا على سية قوسه رافعا أصبعه إلى السماء ينضنض، فقال قتيبة : لأصبعه تلك أحب إلي من عشرة آلاف سيف.

ولما رجع أمير المؤمنين أبو يوسف من وجهه هذا، أمر لهؤلاء القوم بأموال عظيمة فقبل منهم من رأى القبول ورد من رأى الرد فتساوَى عنده ـــ رضي الله عنه ـــ الفريقان وقال : لكل مذهب. ولم يزد هؤلاء ردهم ولا نقص أولئك قبولهم.

وكان كثير الصدقة، بلغني أنه تصدق قبل خروجه إلى هذه الغزوة ـــ أعني التي كانت فيها الواقعة الكبرى ـــ بأربعين ألف دينار. خرج منها للعامة نحو نصفها والباقي في القرابة. أدركتهم وقد قسموا مدينة مراكش أرباع، وجعلوا في كل ربع أمناء معهم أموال يتحرون بها المساتير وأرباب البيوتات، وكان كلما دخلت السنة يأمر أن يكتب له الأيتام المنقطعون فيجمعون إلى موضع قريب من قصره، فيختتنون ويأمر لكل صبي منهم بمثقال وثوب ورغيف ورمانة، وربما زاد على المثقال درهيمن جديدين، هذا كله شهدته لا أنقله عن أحد من الناس».

عبد الواحد المراكشي : المعجب
تحقيق محمد سعيد العريان
القاهرة، 1949

الشرح

1 ــ تقديم النص :

هذه فقرات مقتطفة من كتاب «المعجب» الذي هو تاريخ مختصر لبعض عصور المغرب والأندلس في عهد الإسلام. والكتاب لا يدخل في نوع الحوليات التي يتتبع المؤلفون فيها تاريخ الأحداث سنة بعد أخرى. بل هو تاريخ كتب بطريقة حرة لم يخضع فيها المؤلف لمثال معين. ولعل هذا راجع إلى الظروف الخاصة التي وقع فيها تأليف «المعجب» والتي يتحدث عنها المؤلف في المقدمة.

وليست لدينا عن **عبد الواحد المراكشي** مؤلف المعجب معلومات مستقاة مباشرة من كتب التراجم المعتادة، و لم تصلنا ترجمته عن أحد معاصريه. ولا تعرض له أحد ممن لقيه أو عرفه بالذكر الصريح أو بالتلميح. وإنما نعرفه مما قاله عن نفسه في كتابه ويمكننا أن نلخص ذلك في العناصر التالية :

اسمه الكامل أبو محمد عبد الواحد بن علي محي الدين التميمي المراكشي، ولد في سنة 581هـ بمراكش وغادرها إلى فاس وهو ابن تسع سنوات. وهناك أتم تعليمه الأساسي. وفي سن الثانية والعشرين رحل إلى الأندلس فكان له هنالك اتصال بالأمير أبي اسحاق بن يعقوب المنصور، حاكم اشبيلية، الذي حرص على مودته، كما أنه اغتنم الفرصة ليستفيد من الدروس التي كان يلقيها بقرطبة العالم الأديب أبو جعفر الحميري.

وفي سنة 610هـ نراه يعود إلى مراكش، لكن المقام لم يطب له في المغرب لأسباب لا يشرحها في كتابه، مما يدفع به للرحيل إلى المشرق حيث يتنقل بين مصر والحجاز والعراق. وفي هاته البلاد يستقر ويؤلف كتابه «المعجب» باقتراح من أحد الوزراء العباسيين، ولا ننسَى أن **المنافسة** كانت قوية آنذاك بين الخلافة العباسية والخلافة الموحدية، وأن البلاط العباسي كان راغبا لهذا السبب ولا شك في الحصول على معلومات طرية عن المغرب ودولته من رجل لم يكن مغربيا بالأصل والنشأة فقط، بل كان من العارفين بدولة الموحدين والمطلعين على شؤونها كما يظهر ذلك بوضوح من خلال كلامه. فالكتاب بمثابة تقرير مفصل وواسع عن المغرب يقدمه للبلاط العباسي، ولكنه تقرير رجل معتز ببلاده حريص على

إبراز مزاياها مع سلوك سبيل الاعتدال واجتناب المبالغة. وقد ذهب الأستاذ محمد سعيد العريان ناشر الكتاب بمصر إلى أن سبب هجرة عبد الواحد المراكشي هو الخوف والفرار من الفتنة التي بدأت تتسرب إلى الدولة الموحدية[2] ومثل هذا الفرض فيه نظر لأنه لا ينطبق على غيره من المعاصرين الذين كانوا هم أيضا من المقربين للبلاط الموحدي، وما دمنا في مقام الافتراض فالذي يغلب على الظن هو أن هنالك أسبابا شخصية قوية وراء هجرة الرجل ورضاه بالغربة في قطر بعيد عن بلاده.

ولقد ظل كتاب «المعجب» مجهولا ومفقودا إلى أن اكتشفه المستشرق الهولندي الكبير دوزي فنشره سنة 1847، اعتمادا على النسخة الوحيدة التي وجدها منه، ثم أعاد طبعه سنة 1881 في ليدن. وطبع بعد ذلك مرارا بمصر وبفاس. وكانت آخر طبعاته بمصر سنة 1949 بتحقيق وتعليق الأستاذ محمد سعيد العريان. وهاته الطبعة هي التي أعيد نشرها في الأيام الأخيرة بدار الكتاب بالدارالبيضاء.

ويجب أن نشير في آخر هذا التقديم إلى أن المؤلف عاصر الأحداث التي أوردها في النص وأنه كتب عنها في العقد الثاني من القرن السابع أي بعد مرور خمس وعشرين سنة عليها، على وجه التقريب.

البيليوغرافيا الخاصة بالتقديم :

لابد في مثل هذا التقديم من الاعتماد على بيليوغرافية كافية وموثقة فهنالك :

— مادة عبد الواحد المراكشي في دائرة المعارف الاسلامية.

— المعلومات التي يقدمها بروكلمان في تاريخ الأدب العربي.

— المقدمة التي كتبها دوزي عند نشره للكتاب سنة 1847.

— المقدمة التي صدر بها الأستاذ محمد سعيد العريان طبعة الكتاب سنة 1949.

— لكن أهم مصدر يجب الرجوع إليه. أولا وآخرا هو كتاب المعجب نفسه إذ منه نستمد العناصر المتعلقة بالمؤلف والكتاب.

(2) راجع المقدمة التي كتبها محمد سعيد العريان لكتاب «المعجب».

2 ــ تحليل النص :

أ) البيليوغرافيا :

كما سيتبين لنا فيما بعد فالنص يثير أمامنا عدة **موضوعات تاريخية** ما بين كبيرة وصغيرة، فلابد إذن من أن نتسلح بمعلومات جديدة ومفصلة بقدر الإمكان إذا أردنا أن نقدم عنها إيضاحات مفيدة، معنَى هذا أن **البيليوغرافيا** تأخذ كامل أهميتها عند انطلاقنا في الشرح إلا أن البحث البيليوغرافي يمر من عدة مراحل.

أولا : نركز نظرنا في الموضوع الأساسي المطروح في النص. إنه يدور حول يعقوب المنصور الموحدي، وإذن فبحثنا الأولي في هذا الصدد ينصب على المصادر والمراجع التي يمكن أن تفيدنا عن هاته الشخصية التاريخية. ويمكننا أن ننطلق من أي ببليوغرافية موسعة نستقيها من أحدث الدراسات فنتناولها بالدراسة والنقد : هل هي وافية ؟ ماهي المصادر والدراسات التي أغفلتها ؟ الخ... فنضيف حينئذ ما كان منسيا إلى ما كان مثبتا بها، معتمدين على كتب وأبحاث ومقالات أخرى.

ولننطلق مثلا من الفصول التي خصصها محمد عبد الله عنان في كتابه «عصر المرابطين والموحدين» عند انكبابه على عهد يعقوب المنصور. ولنسجل الببليوغرافيا التي اعتمد عليها مميزين بين المصادر والدراسات الحديثة.

المصادر :

ــ البيدق : أخبار المهدي بن تومرت.

ــ ابن عذاري : البيان المغرب (القسم الثالث).

ــ ابن أبي زرع : روض القرطاس.

ــ الزركشي : تاريخ الدولتين.

ــ المراكشي : المعجب.

ــ رسائل موحدية.

ــ الدوحة المشتبة في ضوابط دار السكة لابن الحكيم.

ــ ابن خلدون : كتاب العبر.

ــ ابن الأثير : الكامل.

ــ ابن خلكان : وفيات الأعيان.

ـــ الإدريسي : نزهة المشتاق.

ـــ الاستبصار في عجائب الأمصار لمؤلف مجهول.

ـــ التجاني : رحلة.

ـــ الحميري : الروض المعطار.

ـــ ابن سعيد : المغرب في حلى المغرب.

ـــ القلقشندي : صبح الأعشى.

ـــ مفرج الكروب في أخبار بني أيوب.

ـــ المقري : نفح الطيب.

ـــ الشريف الغرناطي : رفع الحجب المستورة.

ـــ النويري : نهاية الأرب.

ـــ الضبي : بغية الملتمس.

ـــ ابن عبد الملك : الذيل والتكملة.

ـــ ابن الأبار : التكملة.

ـــ ابن صاحب الصلاة : المن بالأمامة.

ـــ ابن الخطيب : الإحاطة.

ـــ ابن جبير : رحلة.

ـــ مجهول : الحلل الموشية.

تلك هي المصادر التي ارتكز عليها الأستاذ عبد الله عنان في دراسته وقد استقيناها من الهوامش التي وضع فيها تعليقاته أسفل كل صفحة ويضيف إليها مصدرا أوروبيا هو :

- La chronique latine des Rois de Castille.

ـــ المراجع الحديثة :

فما هي المراجع الحديثة التي استفاد منها ؟ هذا ما سنحاول التعرف عليه باستعراض نفس الهوامش.

بالنسبة للغة العربية لا يكاد يذكر المؤلف أي مرجع حديث. فإذا انتقلنا من الهوامش إلى القائمة البيليوغرافية التي وضع في آخر الكتاب، نجده يذكر :

ـــ عبد الله عنان : دول الطوائف منذ قيامها حتّى الفتح المرابطي.

ـــ عبد الله عنان : نهاية الأندلس.

ـــ عبد الله عنان : الآثار الأندلسية الباقية.

ـــ صحيفة معهد الدراسات الاسلامية بمدريد، المجلدان 7 و8.

ـــ أشباخ، يوسف : تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين.

تلك هي كل المراجع الحديثة بالعربية. وأما باللغات الأوروبية فهو يشير إلى :

- A. Bel : Les Benou Ghania.

- A. Campaner y Fuertes : Bosquejo Historico de la dominacion islamica en las islas Baleares.

- Huici Miranda : Historia politica del imperio Almohade.

- Huici Miranda : Grandes Batallas de la Reconquista.

- Altamira : Historia de España.

تلك هي قائمة المراجع الحديثة التي اعتمد المؤلف عليها. فما هي الملاحظات التي يمكننا أن نبديها في شأن هاته البيليوغرافيا ؟

ثانيا : نسلم بادئ ذي بدء بأن المؤلف بذل مجهودا مشكورا في استقصاء أهم المصادر والمراجع الخاصة بالموضوع ولكن لا ننسَى في نفس الوقت أن اهتمامه متجه في الأساس إلى تاريخ الأندلس، فهو يبحث في تاريخ الموحدين والمرابطين من قبلهم بوصفهم دولتين كانت بيدهما مقاليد الأندلس ومصيرها، وهذا لا يعني أنه لم يهتم بهما في حد ذاتهما. فقد خصص لها مجلدين ضخمين في سلسلته عن تاريخ الأندلس، وكانت له عدة فرص لدراستهما من الداخل ومع ذلك فقد ظل متأثرا بالمنظور الأول الذي دخل به الموضوع والذي يبدأ من الأندلس وينتهي إليها. ولكن الدولتين المرابطية والموحدية لا تنحصران في الأندلس بل إن هذه لم تكن بالنسبة إليهما إلا طرفا من أطرافهما وثغرا من الثغور الحامية بالجهاد، وهما أقوى ارتباطا بالمغرب وأفريقيا بحيث أن التعرف عليهما يقتضي الانطلاق من هنالك أي من الأرض التي نشأتا بها ومن المجتمع الذي تمخض عنهما.

ثالثا : بالإضافة إلى ذلك هناك عدة مصادر لا نرى المؤلف استفاد منها عند حديثه عن يعقوب المنصور ونذكر منها بالخصوص :

ـ **التشوف** لابن الزيات الذي يكشف لنا عن جانب هام من المحيط الاجتماعي الذي عاش فيه المنصور وتأثر به كما سنَرَى من بعد.

ـ **الذيل والتكملة** لابن عبد الملك الذي يعد من الموسوعات الجليلة عن عصر الموحدين. ولعل عذر المؤلف يكمن في كون هذا المصدر كان محجوبا عن الأنظار قبل أن ينشر مؤخرا.

ـ **مسالك الأبصار** للعمرى.

ـ **عيون الأنباء** لابن أبي أصيبعة.

ـ **جذوة الاقتباس** لابن القاضي.

ـ **كتاب الروضتين** لأبي شامة.

ـ **بسط الأرض** لابن سعيد.

ـ **الإكمال والإعلام** لابن عسكر وابن خميس، وهو ما يزال مخطوطا[3].

رابعا : هنالك بالطبع دراسات عديدة معاصرة باللغة العربية واللغات الأجنبية وكلها تحاول القاء أضواء جديدة عن العصر الذي يهمنا. ونشير هنا إلى تأليف صغير ولكنه لا يخلو من فائدة للأستاذ محمد ملين بعنوان : **عصر المنصور الموحدي**. كما لا ننسى كتاب **الإعلام** للعباس ابن ابراهيم الذي يحتوي على عدة فصول ومعلومات مستقاة من مصادر قديمة. وهناك الأبحاث التي قدمها عدد من أساتذة الشرق مثل سعد زغلول عبد الحميد وسيد عبد العزيز سالم ومحمد جواد وغيرهم. ونشير هنا إلى الصفحات المفيدة ولو كانت قليلة التي خصصها الأستاذ العروي للموحدين في كتابه **تاريخ المغرب**. ولا ننسَى أهمية الدراسة التي قام بها الأستاذ باسكون في كتابه **حوز مراكش**. عن المجتمع الموحدي والإيديولوجية الموحدية.

---

(3) نحيل القارئ بالنسبة للمصادر القديمة إلى الدراسة التي نشرها الأستاذ محمد المنوني في العدد السابع من مجلة كلية الآداب بعنوان «المصادر العربية لتاريخ المغرب».

نضيف إلى كل ذلك جملة من الأبحاث المهمة التي قدمها عدد من الأجانب، ونكتفي هنا بذكر أبرزها، فمن بين المؤلفين الذين اهتموا بمجتمعات الأطلس الكبير يجب أن نذكر «مونتاني» ولو أنه متأثر بالإيديولوجية الاستعمارية. وأهم منه ولاشك «جاك بيرك» الذي درس بروح أكثر تفهما وموضوعية مجتمع الأطلس الكبير، وبالنسبة للتعرف على الحياة الدينية لا ننسى أن نشير هنا إلى مؤلفين آخرين مثل «جلنر» و«درمنجم» و«دراك»[4].

لقد انطلقنا من بيليوغرافية عنان، فتعرفنا عليها وقدرناها حق قدرها لكنها في نفس الوقت، أعطتنا الفرصة لنقدها وتقييمها، فأمكننا بهاته الطريقة أن نكتشف مصادر ومراجع جديدة. وهذا ما يتبين لنا بوضوح ونحن نتوغل في تحليلاتنا.

ب) التلحيل :

1 ــ يستخلص من النص أن يعقوب المنصور تحلى بصفات جليلة جعلت منه خليفة مهتما بالدين، متحريا للعدل ساهرا على شؤون الرعية قائما بأعمال البر والإحسان.

2 ــ وفي معالجته يثير المؤلف أمامنا **نقطا أساسية** وأخرى **عرضية**. **فالنقط الأساسية** هي :

ــ عدل يعقوب المنصور.

ــ إمامته للصلاة.

ــ اهتمامه بالمظالم وقعوده للناس.

ــ تولية أبي القاسم بن بقي.

ــ اتصاله بأمناء الأسواق وأشياخ الحضر.

ــ استفساره للوفود القادمة من الأقاليم عن العمال وسلوكهم.

ــ اتصاله بالأولياء واعتقاده فيهم.

ــ إكرامه للأولياء.

---

(4) فيما يخص الدراسات الحديثة يحسن الرجوع إلى «النشرة البيانية» الصادرة عن المركز الجامعي للبحث العلمي والخاصة بالعصر الوسيط.

ـــ أعماله في باب الإحسان.

والنقط العرضية هي :

ـــ الجري على سنن الخلفاء الأول.

ـــ الغزوة الثانية.

ـــ أبو عبد الله محمد بن واسع.

ـــ الدينار والمثقال.

3 ـــ هاته النقط هي التي سنحاول أن نسلط عليها الأضواء بقدر ما تسمح به لنا المصادر المتوفرة لدينا من مزيد في الإيضاح. لكن قبل أن نشرع في تحليلها يجب أن نتعرف ولو باختصار على شخصية يعقوب المنصور الذي يدور حوله النص.

شخصية يعقوب المنصور :

نلاحظ بادئ ذي بدء أن المعجب يحلي يعقوب المنصور بعدة أوصاف ومزايا وكأنه يسلك سبيل الاطراء والمدح. ولكننا نعرف أن المؤلف عبد الواحد المراكشي يتميز بكثير من الاعتدال والصراحة في كتابته. ثم إن دواعي الاطراء لم تكن موجودة بالنسبة إليه، لأنه ألف كتابه بعيدا عن المغرب وبعد وفاة المنصور بزمان، وهو يشعر بأن القراء ربما ترددوا في قبول روايته فيؤكد بنفسه صحة ما يقول «هذا كله شهدته لا أنقله عن أحد من الناس» فنستطيع أن نقول إن تقديم هاته الشخصية في المعجب بتلك الأوصاف الكبيرة يستند إلى شيء غير قليل من الواقع، إلا أننا نستدرك فنضيف أنه يعكس في نفس الوقت الأصداء العميقة التي بقيت لها بعد حلول عهد التدهور في الدولة الموحدية. ذلك التدهور الذي أخذ يبرز للعيان بعيد موت المنصور بسنوات.

ومما يؤكد لنا أن عبد الواحد المراكشي لم يكن مبالغا ما نجده في عدة مصادر أخرى من لهجة تمجيدية عند حديثها عن يعقوب المنصور كمؤلف **روض القرطاس** الذي كان هواه مع بني مرين كما هو بين في كتابه، لكنه يبدأ حديثه عن المنصور ويختمه بالاطراء. فيقول عنه في مستهل كلامه إنه كان «جوادا، شجاعا، كريما، شهما، عالما بالحديث والفقه واللغة، مشاركا في كثير من العلوم

النافعة للدين والدنيا، محبا في العلماء معظما لهم، صادرا عن رأيهم، كثير الصدقة، محبا في الجهاد، مواظبا عليه، يشهد جنائز الفقهاء والصلحاء ويزورهم ويتبرك بهم»[5] ويقول عنه في الختام : «وكان المنصور رحمه الله أجل ملوك الموحدين وأكثرهم صيتا وأحسنهم في الأحوال كلها. ولي والملك قد تمهد واتسق، والمال قد توفر. وكانت له الهمة العالية والعزائم الملوكية والدين المتين والسير الحسنة في المسلمين»[6].

وابن خلكان يسير في نفس المنحى حين يقول عنه، وهو يتحدث عن الموحدين : «وهو الذي أظهر أبهة ملكهم ورفع راية الجهاد ونصب ميزان العدل، وبسط أحكام الناس على حقيقة الشرع ونظر في أمور الدين والورع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأقام الحدود حتَّى في أهله وعشيرته الأقربين، كما أقامها في سائر الناس أجمعين، فاستقامت الأحوال في أيامه وعظمت الفتوحات»[7].

فإذا انتقلنا إلى مؤرخ آخر من الشرق هو ابن الأثير، فإنه يقول عنه في **الكامل** بعد ذكر الظروف التي مات فيها أبوه وهو يجاهد بالأندلس : «فاتفق رأي قواد الموحدين وأولاد عبد المؤمن على تمليك ولده أبي يوسف يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن، فملكوه من الوقت الذي مات فيه أبوه لئلا يكونوا بغير ملك يجمع كلمتهم لقربهم من العدو، فقام في ذلك أحسن قيام، وأقام راية الجهاد، وأحسن السيرة في الناس. وكان دينا مقيما للحدود في الخاص والعام. فاستقامت له الدولة وانقادت إليه بأسرها مع سعة أقطارها. ورتب ثغور الأندلس وشحنها بالرجال ورتب المقاتلة في سائر بلادها، وأصلح أحوالها وعاد إلى مراكش»[8].

وتلك صفات يؤكدها المؤلف في الفقرة التي يتحدث فيها عن وفاته. ونورد أخيرا ما علق به ابن خلدون في عبارة موجزة ولكن ذات دلالة على تولية يعقوب

---

(5) ابن أبي زرع : **روض القرطاس**، ط. دار المنصور، ص 216.

(6) **نفس المصدر**، 230.

(7) ابن خلكان : **وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عباس، ج 7، الترجمة رقم 829.

(8) ابن الأثير : **الكامل**، بيروت، دار صادر، 11/ 505 و12/ 145.

المنصور : «ومضى إلى مراكش، فقطع المناكر وبسط العدل وباشر الأحكام»[9].

نقف عند هذا الحد في إيراد الشهادات عن المنصور، وكان من الممكن أن نرجع إلى مصادر أخرى مثل الرسائل الموحدية والأشعار التي قيلت في المنصور، وكلام ابن جبير وغيره. لكن من الأنسب أن نجتنب الاستدلال بآراء المعاصرين في تزكية رجل كان في مستطاعه أن يكسب الأنصار والمؤيدين بسبب منزلته كرئيس دولة كبيرة ويتحلى بلقب الخلافة، ومزية الشهادات التي أوردنا أنها صادرة عن مؤرخين كتبوا بعد انقراض الدولة الموحدية، وإن اثنين منهم ابن خلكان وابن الأثير من الشرق ولم يكن لهما علاقة بالمغرب. وكل هؤلاء المؤلفين يجمعون على إطراء يعقوب المنصور. فهل نستطيع مع ذلك أن نقول إن تلك الشهادات بريئة ؟ سؤال سنجيب عليه في قسم التعليق على النص.

وللمزيد من التعرف على شخصية المنصور، نضيف بعض المعلومات المقتضبة فقد تولى الخلافة وهو ابن اثنين وثلاثين سنة وظل فيها من سنة 580 إلى 595هـ وتوفي وهو ابن ثمان وأربعين سنة. وفي مدة حكمه القصيرة نسبيا. استطاع أن يقوم بعدة أعمال كبيرة ويحرز انتصارات باهرة أشهرها انتصاره على ألفونسو الثامن ملك قشتالة في معركة الأرك (8 شعبان 591/ 28 يوليو 1195). ونظرا لكل ذلك وما تركته شخصيته من أثر على المعاصرين، فقد حامت حوله الأساطير حتَّى قيل إنه لم يمت. بل ساح في الأرض بقصد العبادة[10]. بل هنالك رواية تؤكد وجود قبره بالشرق. وهذا الجانب الأسطوري لا يحق لنا أن نمر عليه مرور الكرام، بل له مكانه في التاريخ وسنعود إليه.

وننتقل الآن إلى تحليل الصفات الأساسية التي أبرزها النص في شخصية المنصور.

أ) العدالة :

يبدو من عبارة المؤلف نوع من التعريض بالعهد السابق. فكأنه يقصد أن الظلم كان موجودا وأن يعقوب المنصور جريا على «سنن الخلفاء الأول» أراد أن يمحوه.

---

(9) ابن خلدون : **كتاب العبر**، ط، بيروت، 504/6.

(10) المقري : **نفح الطيب**، تحقيق إحسان عباس، 3/ 104.

والواقع أن الفرق واضح بين شخصية يعقوب المنصور وشخصية أبيه يوسف بن عبد المومن. فالمؤرخون لا يذكرون بأن هذا الأخير كان ظالما أو يتجاوز عن الظلم، بل ينوهون ببعض مزاياه وفضائله، وأبرز هاته المزايا هي أنه كان مثقفا يستهويه العلم والأدب ويحب مجالسة العلماء. ويلاحظ ابن خلكان أن «ميله إلى الفلسفة أكثر من ميله إلى الأدب وبقية العلوم» ويورد شهادة أخرى يذكر فيها أن يوسف صرف عنايته لحفظ كلام العرب وأيامها في الجاهلية والإسلام وأنه «كان يحفظ القرآن العظيم مع جملة من الفقه، ثم طمح إلى علم الحكمة وبدأ من ذلك بعلم الطب وجمع كتب الحكمة شيئا كثيرا» وهذا يعني أن طبيعته كانت تميل به إلى التفكير والمناظرة أكثر مما تميل به إلى العمل والتحرك، وهو ما لاحظه ابن خلكان في عبارة موجزة حين قال : «وكان ربما يحضر حتَّى لا يكاد يغيب ويغيب حتَّى لا يكاد يحضر»[11] وهو ما يمكن أن نفسره بأنه لم يكن يباشر مسؤوليته بنفسه على الدوام. مما جعله يفوض التدبير لغيره بحيث يستبد «السيد الأعلى أبو حفص بالأوامر السلطانية» حسب عبارة ابن عذاري، بينما نرى الشيخ أبا حفص عمر الهنتاتي يتحمل مسؤوليات كبيرة في الدولة، في حين يتقلد ابن جامع جانبا من مهام الإدارة والحجابة والوزارة[12]. ووزع يوسف عددا من الولايات بالأندلس والمغرب على إخوته. وظل ست سنوات بالمغرب دون أن يتحرك للأندلس. مكتفيا بتكليف أخيه أبي حفص أو غيره بمواجهة المشاكل الخطيرة هناك[13]. ولما تحرك إليها لسنة 566هـ ظل غائبا عن المغرب قرابة خمس سنوات حين لم يعد إليه إلا في سنة 571هـ ثم غاب بعد ذلك من سنة 575هـ إلى 577هـ بافريقية. ثم اشتغل في آخر عمره بمشاكل الأندلس إذ مات هنالك وهو يحارب سنة 580[14].

وبالجملة فان تتبع تاريخ حياته يبرز لنا رجلا تغلب عليه وداعة المثقف الذي يثور من حين لآخر عند مصادمة الأحداث فيتحرك ويتصرف إلى مواجهتها

---

(11) ابن خلكان : **وفيات**، ترجمة أبي يعقوب يوسف.

(12) ابن عذاري : **البيان المغرب**، (القسم الثالث) ط. تطوان، ص 144.

(13) ابن أبي زرع : **روض القرطاس**، ص 206، يذكر هذا المصدر أن الوزير أبا بكر كان يقعد بين يدي ولده يعقوب.

(14) محمد ملين : **عصر المنصور الموحدي**، ص 98.

بالكلية ناسيا غيرها من الشؤون. ومن ثم وقع إهمال لمراقبة الإدارة والقضاء. فوقعت مظالم وتعسفات في عهده. ولذا فاننا نراه في آخر حياته سنة 579هـ يقوم بتدابير صارمة في هذا الباب إذ أوقع بعدد من المسؤولين الإداريين بإقليم فاس، وتدل تلك التدابير على أن انحراف الموظفين قديم، وإنما أوحت بها مناسبة مروره من المدينة وهو في طريقه إلى الأندلس[15]. ولكن ألم تكن انحرافات أخرَى في أقاليم أخرى ؟

ونستنتج من كل ذلك بأن يوسف برغم حرصه على العدل لم يكن قادرا أو لم تساعده الظروف على وضع خطة منهاجية في مراقبة سير العدالة في البلاد بنفسه كخليفة مسؤول عن ذلك بالدرجة الأولى.

وأول من يشعر بالتحسن في ضبط العدل وأحكامه هو الرأي العام لارتباط ذلك بالتطلعات الكامنة في نفس الشعب عند صعود ملك جديد أو تغيير في الحكام والقضاة، فالمؤرخون حينما يتحدثون باللهجة التي رأينا عن يعقوب المنصور إنما يعكسون الشعور العام تجاه التغييرات التي حدثت في سير العدل بانتقال الخلافة من أبيه إليه. وهذا له بالطبع ارتباط بمثال «الحاكم العادل» الذي ظل من المثل الكامنة في «المتخيل الجماعي» في كل عصور التاريخ المغربي والذي كان في أساس جملة من التحركات والتقلبات. فإلحاح المؤرخين على ظاهرة العدل في عهد المنصور له، إذن، دلالة تتجاوز نطاقها المحدود.

يفسر لنا ابن عذاري التغيير الذي حدث في هذا الشأن فيذكر لنا أنه كان يجلس للأحكام بنفسه منذ بداية سنة خمسمائة وثمانين أي بمجرد رجوعه إلى مراكش من الأندلس إثر وفاة أبيه[16]. وهذا يعني أنه كانت له فكرة عن الإصلاح منذ عهد أبيه، إذ كان بمثابة الوزير له بل أكثر من ذلك إنه شاهد «ظلم العمال والولاة وبطشهم بالشعب ونهبهم لأمواله بدون حق»[17] وهكذا استنتج من تجربته تلك أن الخليفة يجب أن يسهر على العدل بنفسه ويمارس مهمته كأول قاض في الدولة.

---

(15) ابن عذاري : **نفس المصدر**، 145.

(16) **نفس المصدر**.

(17) محمد ملين : ص 98.

ومن ثم اتخذ عادة الجلوس للمظالم بمجرد توليه الخلافة. جريا على سنن بعض الخلفاء الكبار أمثال عبد الملك بن مروان وعمر بن عبد العزيز والمهدي العباسي والرشيد والمأمون الخ... ومجلس المظالم يشكل أعلى محكمة في الدولة الإسلامية لأنه كما وصفه الماوردي «يحتاج في نظره إلى سطوة الحماة وثبت القضاة. فيحتاج إلى الجمع بين صفات الفريقين وأن يكون بجلالة القدر نافذ الأمر في الجهتين»[18]. أي ما يمكن تلخيصه باجتماع السلطتين القضائية والتنفيذية في يد قاض واحد يستطيع أن يفرض هيبته على الجميع بدون استثناء. ومن دون شك أن المنصور رأى أن باب الإصلاح الداخلي ينطلق من إحياء رسوم تلك الوظيفة السامية بالمغرب. ولعله أول من أقامها به إذ لا تتحدث لنا المصادر عن مجالس من هذا النوع قبله.

يذكر لنا ابن عذاري كيف شرع المنصور في تطبيق قضاء المظالم ابتداء من رجب 580هـ، فأخذ يعقد الجلسات في المسجد الجامع المجاور لقصر الحجر من صلاة الضحى إلى قرب الزوال. والمسجد المذكور هو مسجد الكتبية ثم يذكر كيف «ارتاع الأعيان لذلك» «وتطرق إليهم السفال وأغرموهم جملة الأموال وكل من ادعَى شيئا بشبهة أو دعوَى صولح بما يرضيه دفعا للبلوى» شهادة تدل على أن الأعيان كانوا متخوفين من نتائج هذا القضاء وأنهم بدون شك صدرت منهم تعسفات. مما يجعلهم يفضلون التفاهم مع خصومهم على الوقوع في الفضيحة[19].

لقد أراد المنصور أن يفتح هذا المجلس لعامة الناس دون أي حجاب، كما يذكر المعجب لكن يظهر أنه لم يستطع الاستمرار في ذلك مدة طويلة. والسبب على ما يتراءى من خلال روايات المصادر، هو مبالغة المتشكين في استغلال الفرصة المتاحة لهم وتصديهم لعرض قضايا تافهة. يقول ابن عذاري في هذا الصدد بأنه كثر ازدحام الغوغاء بذلك المجلس وأقحم المشتكون فيه حتّى القضايا الصغيرة. وكانت النتيجة أنه «قطع للعامة ذلك الجلوس بعدما توطأت بعد شماسها

(18) الماوردي : **الأحكام السلطانية**.

(19) ابن عذاري : 144.

النفوس»[20]. وتدل العبارة الأخيرة على ما ذكرناه آنفا من تعطش العامة إلى العدل وارتياحها لمبادرة المنصور.

يتفق ابن عذاري إذن، مع عبد الواحد المراكشي عن سبب قطع المنصور لذلك المجلس العمومي الخاص بالمظالم، إلا أن المعجب يضيف توضيحا وهو أن المنصور ظل مع ذلك يقعد «في أيام مخصوصة لمسائل مخصوصة لا ينفذ غيرها» وهو تطور طبيعي اقتضته طبيعة الأشياء.

من جهة أخرَى لابد من أن نلاحظ أن المجلس العمومي الذي كان المنصور يعقده للمظالم كان يتسم بكثير من البساطة و لم يكن يخضع لطقوس ورسوم معقدة كما يفهم من كلام النصوص، فهو مجلس مفتوح لعامة الناس. والخليفة يستمع لشكوَى أي واحد منهم تقدم إليه. وهذا بخلاف ما كان عليه الشأن بالنسبة للمجالس المماثلة التي كان يعقدها الكثير من الخلفاء والملوك والتي كانت تحاط بكثير من مظاهر الأبهة والهيبة. ولقد سار الملوك الحفصيون، وهم ينتسبون أيضا للموحدين، على نفس السنن. إلا أن مجالسهم للمظالم كان يغلب عليها كبرياء الملوك وحبهم للفخفخة ومظاهر العظمة. فيكون القضاة في بيوت خاصة، وأهل الشورَى في بيوت خاصة، بينما يجلس الخليفة في قبة كبيرة يحيط به ثلاثة من كبار شيوخ الموحدين ودونهم عشرة من أكابر أشياخه ويقف حول السلطان خمسون من الوقافين وبأيديهم السيوف. فكان مجلس المظالم بهاته الصورة مناسبة لإظهار سطوة الملك وأبهته أكثر مما كان مجلسا لإقامة العدل[21].

ماهو المقياس الذي سار عليه المنصور في إقامة العدل ؟ سؤال يطرح نفسه بصورة طبيعية، إذا علمنا أن الدولة الموحدية منذ البداية أي منذ انطلاق الدعوة التومرتية، كان لها طموح إلى إدخال تغييرات جذرية في كل البنيات القائمة في المجتمع الدينية والدنيوية الفكرية والتطبيقية على السواء.

فإذا رجعنا إلى المصادر التاريخية نجدها كلها تفيدنا بأن المنصور حرص على أن يخضع كل الأحكام للشريعة الإسلامية، فما هو الجديد في ذلك ؟ كانت هنالك أحكام تصدر عن القاضي، وهي التي تستند إلى الشرع، وأحكام أخرى تصدر

---

(20) ابن عذاري : 145.

(21) العمري : **مسالك الأبصار**.

عن السلطة التنفيذية من خليفة وأمير وعامل ووال، إلخ.. وكانت تعتبر المقتضيات الظرفية وتستند إلى ما يراه الحاكمون من مصلحتهم ونذكر على سبيل المثال التدابير التي كانت تقرر في الجبايا، فالجديد في سياسة المنصور هو أنه أراد أن يخضع كل القرارات والتدابير الصادرة عن السلطة التنفيذية لأحكام الشريعة الإسلامية، بحيث يصبح مصدر الأحكام السارية في المجتمع واحدا، وهكذا نجد **القرطاس** يذكر في عبارة موجزة : «وأوصَى ولاته وعماله بالرجوع إلى أحكام القضاة»[22] كما يقول ابن خلكان بإيجاز أكبر : «وبسط أحكام الناس على حقيقة الشرع»[23] وظل متشبثاً بهذه الفكرة إلى حين وفاته إذ نجده يوصي رجال دولته والموحدين وهو على فراش الموت : «جعلنا في أعناقكم هذه القلادة نطلبكم بها بين يدي الله تعالى، فانظروا من المسلمين وأجروا الشرائع على منهاجها ومشوا أوامر الله سبحانه وسنة نبيه محمد ﷺ على ما يجب، وإياكم والباطل»[24].

وفي نفس الوقت عمل على تحديد الشرع ومصادره تبعا للمبادئ التالية :

ـــ رفض فروع الفقه المتداولة عند رجال المالكية.

ـــ استناد العلماء في فتاويهم إلى الكتاب والسنة.

ـــ التخلي عن تقليد الأئمة المجتهدين أصحاب المدارس الفقهية.

ـــ الاجتهاد يجب أن يستند إلى القرآن والحديث والاجماع والقياس[25].

وكما أشار إلى ذلك صاحب المعجب، فإنه تشدد في موقفه ذلك حتَّى إنه أمر بإحراق كتب الفروع الفقهية، وعمل على جمع مدونة للأحاديث من الكتب العشرة لتكون هي المرجع للعلماء والحكام، وصرح لأبي بكر بن الجد أنه لا يعترف إلا بالقرآن والحديث[26].

وهو في موقفه يظل في الخط الذي رسمه المهدي حين يحمل على فقه الفروع ويربط الأحكام بالنصوص الشرعية ويرفض أن يكون للعقل مدخل في التشريع.

---

(22) **روض القرطاس**، 217.

(23) **وفيات**، 3/7.

(24) ابن عذاري، 209.

(25) ابن خلكان، 11/7.

(26) **المعجب**، 279.

لكن ربما كان أميل منه إلى جهة الظاهرية، إذ نعرف أن المنصور كان معجبا بابن حزم إلى درجة قوله : «كل العلماء عيال على ابن حزم»[27]. صحيح أنه كان غير مقتنع في قرارة نفسه بعقيدة المهدوية. ولكنه ظل يواصل عمل أبيه وجده اللذين كانا أشد تعلقا بها. ومن ثم كان موقفه فيه القديم والجديد.

وفي نطاق حرصه على العدل يذكر النص كمثال على ذلك مراقبته للقاضي ابن بقي، إذ كان يستطيع من خلال ستر من ألواح أن «يسمع حكمه في جميع القضايا» ونترك التحقيق في هذا الخبر وغيره للتعليق الآتي من بعد، ونكتفي الآن بإلقاء نظرة على قضاة المنصور. فاختياره لهم له دلالته في سياسته تجاه العدل. والذي يعوزنا الآن هو تاريخ للقضاء المغربي في العصر الوسيط مع ذكر رجاله، حسب المقاييس العلمية العصرية، حتَّى نستطيع تكوين فكرة عن أولئك القضاة. وبالنسبة لعهد المنصور قدم لنا المعجب قضاة حسب تسلسلهم وهم ثلاثة : أحمد بن مضاء القرطبي ومحمد بن علي بن مروان الهمداني وأبو القاسم أحمد بن بقي. فهؤلاء هم قضاة الحضرة أي العاصمة. ومن ثم جاءت نسبتهم للخليفة في كتب التاريخ لأنهم يكونون من أهم الموظفين المقربين إليه ويحملون لقب قاضي الجماعة الذي يأتي في الدرجة الأولى ويكون قضاؤه «أجل قضاء» حسب عبارة ابن سهل. ويقول النباهي في التعريف بقاضي الجماعة «وإضافة لفظ القضاء إلى الجماعة جرَى التزامه بالأندلس منذ سنين إلى هذا العهد. والظاهر أن المراد بالجماعة جماعة القضاة، إذ كانت ولايتهم قبل اليوم غالبا من قبل القاضي بالحضرة السلطانية، كائنا من كان فبقي الرسم كذلك» فهو بهذا المعنَى مثل قاضي القضاة في الشرق، بحيث إن وظيفته أقرب ما تكون لما نسميه. اليوم، وزارة العدل[28].

فيترتب عن ذلك أن يكون أولئك القضاة. قضاة الجماعة، من صفوة رجال الفقه والأحكام. ولا بأس من إلقاء نظرة على من أسندت إليهم تلك الوظيفة في عهد يعقوب المنصور :

ــ أحمد بن مضاء القرطبي :

كل المصادر التي ترجمت له تنوه بعلمه وتقدم قائمة طويلة عن شيوخه وتلاميذه

(27) ابن الخطيب : **الإحاطة**، 419/4.

(28) النباهي : **المرقبة العليا**، بيروت، ص 21.

يقول عنه صاحب **الذيل والتكملة** : «نشأ منقطعا إلى طلب العلم وعني أشد العناية بلقاء الشيوخ والأخذ عنهم. فكان أحد من ختمت به المائة السادسة من أفراد العلماء وأكابرهم. ذاكرا لمسائل الفقه، عارفا بأصوله متقدما في علم الكلام ماهرا في كثير من علوم الأوائل كالطب والحساب والهندسة، ثاقب الذهن متوقد الذكاء وغير ذلك متين الدين طاهر العرض حافظا للغات، بصيرا بالنحو، مختارا فيه. مجتهدا في أحكام العربية منفردا فيها بآراء ومذاهب شذَّ بِها عن مألوف أهلها»[29] كان له اتصال وثيق ببني عبد المومن منذ عهد أبيهم الأول. وشغل عدة مناصب منها القضاء بفاس وبجاية وقرطبة. وعمل قاضيا للجماعة في عهد يوسف بن عبد المومن، ثم في عهد ولده يعقوب. وكل هذا يدل على مكانته وشخصيته وكفاءته. وكان متميزا، أيضا بأخلاقه. فيذكر عنه صاحب **الديباج** أنه «كان كريم الأخلاق حسن اللقاء جميل العشرة لم ينطو قط على إحنة لمسلم، عفيف اللسان صادق اللهجة نزيه الهمة كامل المروءة»[30] وتدل ترجمته على أنه كان قوي الشعور بشخصيته مما تسبب له في عدة اصطدامات مع معاصريه وحتَّى مع الخلفاء أنفسهم.

ـــ محمد بن علي بن مروان الهمداني :

أصله من وهران، وكان ابن مضاء هو الذي رشحه ليتولى الخطبة بعده. وقد وصفه ابن الأبار في **التكملة** بأنه كان حميد السيرة، شديد الهيبة، عارفا بالأحكام سريع الفصل بين الخصوم، موصوفا بالعدل والتؤدة لم يجلد أحدا طول ولايته بسوط. وقد صلَّى عليه الخليفة الناصر بنفسه يوم وفاته سنة إحدى وستمائة. وتذكر له مواقف جريئة مع المنصور[31].

ـــ أبو القاسم أحمد بن بقي :

المذكور في النص وهو من أحفاد العالم الأندلسي الكبير بقي بن مخلد. تختلف المصادر في نسبته المذهبية فيذكره صاحب **نيل الابتهاج** من جملة فقهاء المالكية

---

(29) ابن عبد الملك : **الذيل والتكملة**، 212/1.

(30) ابن فرحون : **الديباج**، ص 47.

(31) انظر في شأن هذا القاضي الترجمة التي عقدها له العباس ابن ابراهيم : **الإعلام**، 70/3، ط. فاس.

نقلا عن **فهرسة** أبي القاسم بن الشاط. بينما يورد صاحب **الإعلام** نقلا عن **الشذرات** أنه كان ظاهري المذهب، وربما كان لهاته الرواية ما يرجحها إذا علمنا تعاطف المنصور مع الظاهرية. ومهما يكن، فقد كان يحلى بلقب المحدث، وله روايات وإجازات خاصة في هذا الصدد وتلك مزية أخرى كان من شأنها أن تجعله يحظى بتقدير الخليفة. وقد حلاه ابن الشاط، نقلا عن المصدر السابق بـ «الفقيه الكاتب المحدث الفاضل العلم الأوحد قاضي الجماعة»[32] ولعل هاته الصفات هي التي جعلت المنصور يسند إليه بالإضافة إلى قضاء الجماعة خطتي المظالم والكتابة العليا. وبالجملة فهو من ألمع العلماء في عصره، يدل على ذلك إقبال الناس على الأخذ عنه. وتوليه القضاء بقرطبة في المرحلة الأخيرة من حياته أي في المدينة التي عرفت كأكبر مركز للفقه والقضاء في تاريخ الغرب الاسلامي كله.

وبالإضافة إلى قضاة الجماعة المذكورين كان هنالك عدد من أعلام القضاء في عصر المنصور نكتفي بذكر أسمائهم مثل : **عبد المنعم بن الفرس** قاضي غرناطة الذي نوه به المنصور في ظهير له. **وأبي بكر بن زمنين** قاضي مالقة، **وابن رشد الحفيد** قاضي قرطبة. **وعبد الله بن حوط الله الأنصاري** الذي تولى القضاء في عدة مدن مثل إشبيلية وميورقة ومرسية وقرطبة وسبتة وسلا. **وأبي بكر بن خلف** قاضي فاس. **وإسحاق بن ابراهيم المجابري السعيدي** قاضي سبتة وفاس الخ...

من كل ذلك يتضح أن المنصور كان لا يولي القضاء وخاصة قضاء الجماعة إلا لشخصيات توفرت فيها كل الشروط العلمية والأخلاقية تبعا للتقاليد التي كانت مرعية في الدولة الإسلامية بوجه عام، وبخاصة في الأندلس التي اشتهرت بقضاتها وأفردت لهم التآليف في تراجمهم. وذلك راجع لكون اختصاصات القاضي كانت واسعة نظريا. فالنباهي يورد في كتابه «إن للقضاة إقامة الحدود والنظر في جميع الأشياء من إقامة الحقوق وتغيير المناكر والنظر في المصالح، قام بذلك قائم أو اختص بحق الله. حكمه عندهم حكم الوصي المطلق اليد في كل شيء إلا ما يختص بضبط البيضة من إعداد الجيوش، وجباية الخراج»[33] فالقاضي بهذا المعنى كان يتمتع

(32) العباس ابن ابراهيم : **الإعلام**، المطبعة الملكية بالرباط. 135/2.

(33) النباهي : **المصدر السابق**، ص 6، وانظر أيضا ص 6 في شأن سلطات القاضي.

بنوع من الاستقلال وله حق المبادرة وحق التدخل في كل شيء، وربما كانت له سلطة تنفيذية خاصة به. ولابد من أن نشير ولو بصورة عابرة إلى وجود خطط أخرى كانت تساعد القضاء في عمله مثل **الشورَى والأحكام والمواريث والحسبة والشرطة** الخ...

ب) مراقبة الجهاز الحاكم في الأقاليم :

ويدخل في نطاق الاهتمام بالعدل والحرص على شؤون الرعية مراقبة المنصور الفعالة للعمال والولاة على الأقاليم وعلية الموظفين. فإذا كان من السهل على الخليفة أن يراقب سير السلطة المركزية في العاصمة فلم يكن من الميسور له أن يتتبع يوميا وعن كثب تصرف الحكام في الأقاليم، نظرا لاتساع المملكة الموحدية ولوسائل الاتصال الموجودة في ذلك الوقت. ولذلك نراه يستعلم بنفسه عن ذلك كما يذكر النص من خلال اتصاله مع «أمناء الأسواق وأشياخ الحضر» مرتين في كل شهر وكذلك عند استقباله للوفود الواردة من الأقاليم.

ونجد في المصادر بعض الإشارات إلى تدخلاته في نطاق تلك المراقبة للسلطة المحلية. فنراه في سنة 582هـ عند مروره بفاس يأمر بهدم دار لأحد الأعيان لأنها تشرف على بعض البيوت، ويردف ابن عذاري الخبر بهاته الجملة «ومشَى البحث عن المتظلمين بكل منزل وبكل واد»[34]. وفي سنة 586هـ عند جواز المنصور إلى الأندلس جاءته الوفود للتشكي بالولاة والحكام، ويظهر أنه كانت له أهداف سياسية من تلك الرحلة. ولكن كما يذكر نفس المصدر «غلبه تقاه فأضرب عما كان نواه وأمر بطردهم وعصرهم تحت الوعيد وإن لم يتوبوا عن أعراض المسلمين فالموت أقرب لهم من حبل الوريد»[35]. وفي سنة 588هـ نراه يستقبل وفد إفريقية ثم يتجه إلى فاس حيث «قدم النظر في أشغال إفريقية وما يجب لها من الاعتناء والتقديم وإعمال الفكر في قطع دائها الجسيم»[36]. ويذكر ابن خلكان في عبارة موجزة «وقتل العمال الذين تشكو الرعايا منهم»[37]. وفي سنة 593هـ

---

(34) ابن عذاري : **البيان** (القسم الثالث) ص 158.

(35) **نفس المصدر**، 178.

(36) **نفس المصدر**، 188.

(37) **وفيات**، 7/ 11.

نراه يقوم بتحقيق دقيق مع بعض أصحاب «الأشغال» (الجبايا) بالأندلس بعد أن أبلغ شعرا في أحد المسؤولين عن ذلك وهو داود بن أبي داود :

تنبـــه أمير المؤمــــنين لحادث فأنت إمام العدل فينا وقدوتــه
بلادك لا ترجو سواك لنظــرة داود قد أفنَى البـلاد واخوتــه

ويورد لنا ابن عذاري بعض التفاصيل عن محاسبة أولئك المسؤولين عن الأشغال[38].

تلك أمثلة من مراقبته للحكام. ويخيل إلي أن المصادر لم تقدم لنا كل الأحداث وكل المعلومات المتعلقة بهذا الموضوع وأنها اكتفت في الغالب بالنظرة المجملة والانطباع العام.

ج) تدين المنصور :

هاته المواقف ترتبط طبعا بتدين المنصور وتقواه، ويقدم لنا المعجب في فقرات أخرى تفاصيل مفيدة عن هذا الموضوع. فالمنصور اشتهر أولا ببنائه للمساجد العظيمة مثل الكتبية وحسان والخيرالدا والجامع الكبير بسلا الخ. وهو يتزعم بنفسه الدعوة إلى الأخذ بالكتاب والسنة ويسهر على جميع الأحاديث وتدوينها ويحمل الرعية على الاقتداء به. وهو يعلن عن رغبته في تطهير بلاد الشرق من البدع ويبدي ولو بالتلميح عدم موافقته على عقيدة العامة في ابن تومرت وما ادعاه لنفسه من المهدوية. وأخيرا نجده يطارد الفلسفة تعصبا للدين ودفاعا عنه[39].

ومن ثم يتبين لنا تشدد المنصور في موضوع الصلاة. كما يتراءى ذلك من النص وهو ما يؤكده لنا ابن خلكان أيضا. فيذكر عن المنصور أنه يصلي بالناس الصلوات الخمس[40]. ويذكر ابن عذاري جانبا آخر من تقوَى المنصور فيشير إلى بعض أعماله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتصديه للإصلاح بمجرد حلوله بمراكش إثر بيعته : «لما رأى التساوي في الإنهماك والاغترار. وسمع المجاهرة بالاستهتار والتنافس في الشهوات ونفاق سوق الغانيات الملهيات. تنكر وغضب

(38) ابن عذاري، 188.

(39) **المعجب**، ص 278، 284، 291، 305.

(40) **وفيات**، 7/ 10.

في الله لذلك المنكر وأضرب عن القال والقيل وجعل الإنذار والإعذار مكان السيف الصقيل فأمر بإراقة المسكرات وقطعها والتحذير بعقاب الموت على استعمالها، وأنفذ المخاطبات بذلك إلى كافة ولاته بالأمصار فأريق منها في البلاد ما يساوي أموالا جمة، وضمنت الكتب النافذة بذلك فصولا في بسط العدل والتأكيد على العمال والولاة بتأنيس الرعية وتوخي رضاهم في اقتضاء حقوقهم وكف أيدي الظالمين عنهم وإباحة جواز البحر إلى المشتكين والمتظلمين»[41].

ومن هذا القبيل أيضا حرصه على إمامة الصلاة بنفسه. ومن المعلوم أن رئاسة الدولة الإسلامية كانت تسمى تارة خلافة وطورا إمامة لأن الخليفة في صدر الإسلام كان يؤم الصلاة بالناس ويترأس الحفلات الدينية. ثم لا ننسى أنه في نطاق مزاولته لمهمته لم يكن يفرق بين الدين والدنيا، وهو ما يوضحه لنا ابن خلدون في مقدمته حين يؤكد : «الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة. فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[42].

فسلوك المنصور يتجانس مع ما ذكر النص من كونه «أراد الجري على سنن الخلفاء الأول». ويجب أن نضيف إلى ذلك أنه وريث للتقاليد التي أنشأها المهدي بن تومرت وأنه برغم تحفظه في عقيدة المهدوية لم يكن في مستطاعه أن يتخلّى عنها أو بالأحرى أن يتظاهر بالتخلي عنها. ومن المعلوم أن المهدي يمنح الإمامة أهمية قصوَى إذ يقول عنها : «والإمامة هي عمدة الدين وعموده على الإطلاق في سائر الأزمان وهو دين السلف الصالح. والأمم السالفة إلى إبراهيم وما قبله. فاعتقادها دين، والعمل بها دين، والتزامها دين. ومعناها الاتباع والاقتداء والسمع والطاعة وامتثال الأمر واجتناب النهي، والأخذ بسنة الإمام في القليل والكثير»[43].

---

(41) ابن عذارى، 143.

(42) ابن خلدون، **المقدمة**، ص 338.

(43) كتاب ابن تومرت، ط. الجزائر، ص 245.

حقا إن ابن تومرت يقصد هنا بالإمامة إمامة المهدي نفسه، ولكنه يضفي على المنصب أهمية قصوَى ويخط لخلفائه مبدأ سلوكيا سيكون له أثره.

د) علاقة المنصور بالأولياء :

يشير النص أيضا إلى جانب طريف في شخصية المنصور ولكنه متصل بتدينه : **اهتمامه الكبير بالأولياء** واعتماده عليهم في انتصار جيشه. هذا مع العلم بأن المنصور كان صاحب رأي وتدبير وشخصية قوية، وكانت له كذلك اتصالات مع الفلاسفة. وهذا الاتصال بالأولياء تؤكده عدة مصادر. فنجد **المعجب** يقول في فقرة أخرى : «وانتشر في أيامه للصالحين والمتبتلين وأهل العلم بالحديث صيت، وقامت لهم سوق وعظمت مكانتهم منه ومن الناس. ولم يزل يستدعي الصالحين من البلاد ويكتب إليهم يسألهم الدعاء، ويصل من يقبل صلاته منهم بالصلات الجزيلة»[44].

ويذكر عنه صاحب **روض القرطاس** أنه «كان يشهد جنائز الفقهاء والصلحاء ويزورهم ويتبرك بهم» ويقول في مكان آخر : «وأكرم الفقهاء وراعَى الصلحاء والفضلاء وأجرى على أكثرهم الإنفاق من بيت المال»[45].

وهنا يجب أن لا ننسَى أن عصر المنصور شاهد تكاثر الأولياء بالمغرب مثل ابن حرزهم وأبي شعيب الصنهاجي، وعثمان السلاجي، وعبد الله بن صالح المعلم، وأبي يعزى، وإسحاق بن محمد الهزرجي، وأبي زكرياء التادلي، وموسَى بن اسحاق الوريكي، وأبي مدين الأنصاري، وأبي محمد يسكر الغفجومي، وعبد الحليم الغماد، وحسين بن عبد الله الأندلسي، وأبي العباس السبتي، إلخ...

ولدينا حجة قوية في هذا الصدد وهي في نفس الوقت مصدر لا غنَى عنه لكل باحث في هذا الموضوع وأعني به كتاب **التشوف إلى رجال التصوف** ليوسف التادلي. فالمؤلف كان معاصرا لهاته الأحداث إذ فرغ من تأليف كتابه في سنة 627هـ أي بعد وفاة المنصور باثنين وعشرين سنة. وكان عدد الأولياء الذين ترجم لهم مائتين وسبعة وسبعين أكثرهم كان معاصرا للمنصور وينتمون

(44) **المعجب**، 278.

(45) **روض القرطاس**، 216.

لأقاليم الجنوب المغربي. بحيث لم يذكر عددا من الأولياء المنتسبين لشمال المغرب والأندلس والمغربين الأدنَى والأوسط. ومن بين هؤلاء الأولياء وجوه ظل لهم ذكر حافل في التاريخ مثل أبي العباس السبتي وأبي شعيب وأبي يعزى وأبي مدين وعبد الحق الأزدي وابن عربي.

وهذا لا يعني أن الأولياء لم يظهروا بالمغرب إلا في هذا العصر، بل إن صاحب التشوف يرجع بهم في إحدَى رواياته إلى بداية الفتح الاسلامي حين يذكر شاكر صاحب عقبة بن نافع الفهري الذي بنى على قبره رباط بالقرب من أسفي[46]. ويعسر علينا في الواقع أن نحقق بصورة قطعية في بداية ظاهرة الولاية بالمغرب نظرا لسكوت المصادر أو غموضها. وعلى كل، يمكننا أن نتفق مع علال الفاسي في بحثه «التصوف الإسلامي بالمغرب» حين يضع بدايتها مع تأسيس بعض الربط التي يأتي في مقدمتها «دارالمرابطين» المؤسسة من لدن العالم المتصوف واجاج بن زلو اللمطي في أواخر القرن الرابع الهجري، وكذلك رباط شاكر الذي كان مقصدا خاصا للمتصوفين. ولعل ذلك التصوف ظل **مهمشا** طوال العهد المرابطي، نظرا لطغيان التيار الفقهي، وتصدي الفقهاء للتنديد بالصوفية واضطهادهم. ولذلك نجد عدد الأولياء يتزايد بصورة ملموسة مع قيام الدولة الموحدية وبخاصة في عهد يعقوب المنصور الذي لربما كان يمثل عهد الأوج بالنسبة لتلك الظاهرة إذ نجد ابن الزيات يقول في سنة 617هـ : «وبالجملة فقد قل الصالحون المخلصون في هذا الأوان وبذلك جاء الخبر عن سيد البشر»[47].

من هذا الكلام نفهم أنه وقع **جزر** في الحركة في التاريخ الذي يتحدث فيه المؤلف بعد **المد** الذي عاشته قبل ذلك بجيل، أي في عهد يعقوب المنصور، وهذا الجزر كان في الواقع مؤقتا، لأن القرن الثاني عشر شهد نشأة بعض الطرق الصوفية. بالمغرب مثل الحاحيين والهزميريين والأحنصاليين، كما ظهرت شخصيات لامعة مثل عبد السلام بن مشيش وتلميذه أبي الحسن الشاذلي الذي كان له صيت كبير في الشرق والغرب على السواء. ونستطيع أن نقول، على سبيل الإجمال، إن انتشار كتاب «**الاحياء**» للغزالي كان له أثر كبير في انتعاش حركة التصوف

(46) ابن الزيات : **التشوف**، 24.

(47) **نفس المصدر**، 13.

بالمغرب، لذلك عمل الفقهاء في عهد المرابطين على منع انتشار الكتاب ودفعوا بالسلطة المرابطية إلى الأمر باحراقه. ولكن ذلك أدَّى إلى عكس النتيجة المنتظرة، إذ تكاثر أتباع الصوفية وتعددت مراكزهم التي نذكر من أهمها : سجلماسة، فاس، مراكش، دكالة، أغمات، تادلا، سلا، سبتة.

فماهي إذن علاقة المنصور بالأولياء ؟

لا شك أن معلومات كثيرة ضاعت منا إما لكون المؤرخين أهملوها وإما لضياع عدد من المصادر المهمة. ولكننا نجد إشارات لتلك العلاقات بالنسبة لبعض الأولياء ومنهم **أبو العباس السبتي** دفين مراكش. مما يجعل الرجوع إلى ترجمته مفيدة في هذا الصدد يشير صاحب **الإعلام** إلى لجوء المنصور لأبي العباس عند حدوث القحط من أجل الاستسقاء[48]، كما أنه يشير إلى تبرئة ساحته عندما استدعاه المنصور لما اتهم به من الزندقة[49]. ويفيدنا نفس المصدر أن المنصور حاول أن يستقدم أبا مدين إلى حضرته، لكن هذا الأخير مات وهو سائر إليه في الطريق حيث دفن في العباد بتلمسان بعد أن كلف رسل المنصور بأن يبلغوه وصيته بالاتصال بأبي العباس السبتي. فعمل المنصور بالوصية وامتحن أبا العباس فقام له الدليل على ولايته فجعل نفسه خادما له[50].

إننا نقف هنا بين التاريخ والأسطورة متسائلين متَى ينتهي الأول ومتَى ندخل في الثانية دون أن نستطيع الفصل في المشكل. ونجد مع ذلك عنصرا مهما يستوقفنا وسط هذه الأقاصيص المختلفة الواردة في ترجمة أبي العباس وهو عنصر يتعلق بالحياة الشخصية للمنصور، وقلما تجود علينا مصادرنا المغربية بإشارات من هذا النوع فيما يخص الخلفاء والملوك بحيث يظل الجانب الإنساني غائبا عنا في شخصهم ولا نحتفظ إلا بصورة جافة محدودة، إنها مأساة عاشها المنصور في صمت داخل نفسه، وسط اضطلاعه بمسؤوليات الدولة ومباشرته للأعمال الكبيرة التي حفلت بها حياته، وتدلنا على أنه لم يكن سعيدا في محيطه العائلي.

---

(48) العباس بن ابراهيم : **الإعلام**، ط. الملكية، 271/1.

(49) **نفس المصدر**، 276.

(50) **نفس المصدر**، 296.

فقد ظهر له منافسون ومناوئون من أسرته مما اضطره إلى الانتقام منهم. فهذا عمه ابراهيم بن عبد المومن أخذ ينتقد حركته إلى افريقية في سنة 582هـ لمحاربة بني غانية «ويضعفها بحجج ضعيفة سخيفة» دون اعتبار الخطر الذي كان يشكله بنو غانية على الدولة الموحدية، فاضطر المنصور لمعاملته بجفاء وطرده من حضرته أسوأ طرد. ومن وراء القصة تلوح بوادر النزاعات داخل الأسرة المؤمنية التي ستعصف بها فيما بعد. ويشير ابن عذاري في عبارة موجزة جدا إلى وجود فئة داخل الأسرة كانت تتردد في بيعته واستهواها «الشيطان في نكث بيعته والتزحزح عن طاعته»[51].

لكن الأمر كان أخطر من ذلك إذ كان هنالك أخ للمنصور وعم من أعمامه كل منهما يعمل من جهته للإطاحة به من الخلافة وهما أخوه أبو حفص الملقب بالرشيد الذي كان واليا على مرسية وعمه أبو الربيع والي تادلا. فكلاهما كانا يتآمران عليه وهو غائب في حركته بإفريقية، فلما عاد إلى مراكش أجَرى تحقيقا دقيقا في الموضوع. وكان قد استدعاهما واعتقلهما بقصبة رباط الفتح. فأمر بقتلهما فقتلا، ويظهر أنه وجد نفسه مضطرا لمثل هذا القرار الخطير حتَّى يحظَى باحترام أسرته. هذا ما يظهر على الأقل من تعليق قصير أورده عبد الواحد المراكشي إذ يقول : «وبعد قتله هذين الرجلين هابه بقية القرابة وأشربت قلوبهم خوفه بعد أن كانوا متهاونين بأمره محتقرين له لأشياء كانت تظهر منه في صباه توجب ذلك»[52]

جرى ذلك في سنة 584هـ، وبعد ذلك بثلاث سنوات ظهرت محاولات أخرى من أخ آخر له، هو أبو يحيى الذي وضع فيه ثقة كبيرة، إذ جعله حسب **المعجب** واليا على الأندلس. وفي تلك الأثناء مرض الخليفة مرضا شديدا جعل الناس يتوقعون موته، فاغتنم الفرصة وبدأ يدعو إلى نفسه، لكن يعقوب المنصور أبل من مرضه بعد ذلك فجاء إليه أبو يحيَى متنادما معتذرا. لكنه حاكمه محاكمة شرعية انتهت بقتله. ويضيف **المعجب** قائلا : «وأقبل على القرابة فنال منهم بلسانه وأخذ منهم أخذا شديدا. وأمر بإخراجهم على أسوء حال حفاة عراة الرؤوس.

(51) ابن عذارى : **البيان** (القسم الثالث) ص 170.
(52) **المعجب**، 278.

فخرجوا وكل واحد لا يشك أنه مقتول»[53].

من كل هذا تتضح المأساة التي كان يعيش فيها يعقوب المنصور. فهو خليفة ناجح في سياسته منتصر في حروبه ضابط لشؤون دولته حازم في سلوكه وتدبيره. ولكنه يصطدم باستمرار بالعقوق والتنكر والغدر داخل أسرته فتملي عليه مقتضيات المسؤولية السياسية ومصلحة الدولة بأن يبطش بأقرب الناس إليه، ولكنه في نفس الوقت لا يستطيع أن يتجرد كلية عن عاطفته نحو هؤلاء الأقارب ولا يقتصر الأمر عنده على أزمة تأسف وندم عابرة بل إنها غيرت مجرى حياته الشخصية.

ولننقل بعض ما تذكره المصادر في هذا الصدد، **فالمعجب** يقول : «وأظهر بعد ذلك زهدا وتقشفا وخشونة ملبس ومأكل»[54] ويذكر ابن ابراهيم في **الإعلام** نقلا عن أبي محمد في «**روض الرياحين في حكايات الصالحين**» : «روي أن أمير المؤمنين بالمغرب المسمى يعقوب رحمه الله تعالى رأى مرائي وأحوالا من أحوال المريدين. وسببه أنه قتل أخاه غيرة على الملك. فندم على قتل أخيه ندما أورثه توبة أثرت في باطنه أحوالا حسنة وتغير عليه من نفسه ما لا يعهده لثمرة التوبة. فما كان أبركه عليه ذنبا. وفي مثل هذا قال القائل :

ورب قطيعـــة جلـــبت وصالا وكم ذا في الزوايا مـن خبايـا

فشكَى ما يجده لمريدة كانت تدخل قصره. فقالت له : هذه أحوال المريدين. فقال : كيف أعمل بنفسي ومن يعرفني ويداويني ؟ قالت له : الشيخ أبو مدين سيد هذه الطائفة في هذا الزمان»[55].

مهما يكن موقفنا من رواية كهذه وردت في كتاب من كتب المناقب، فلا نجد لدينا أي حجة تجعلنا نستبعدها لأنها تنسجم مع ما ورد في كتب التاريخ الكلاسيكية. فهي لا تخرج عن كونها تؤكد فزع يعقوب المنصور إلى الأولياء ومن خلالهم إلى الله عن طريق التجرد والتقشف أمام المأساة التي كان يعيشها في محيطه العائلي، وهو موقف يمكن أن يفهمه رجال التحليل النفسي لأنهم يجدون

(53) **نفس المصدر**، 280.

(54) **نفس المصدر**، 278.

(55) **الإعلام**، ط. الملكية، 276/1.

له أشباهاً ونظائر. ومما يؤكد ذلك أن الموضوع بلغ من شدة التأثير عليه أنه أصبح يعرض له في المنام، فابن عذاري يذكر أنه لما قتل أخويه بمدينة سلا «رأى بعد ذلك أباه في منامه وهما عن يمينه وشماله فقال له : يا يعقوب ﴿إنك ميت وإنهم ميتون. ثم إنكم يوم القيامة عند ربكم تختصمون﴾[56]».

إنها بالفعل مأساة تبرز لنا المنصور كإنسان مكلوم لا كطاغية من الطغاة الذين حفل بهم التاريخ والذين اعتدنا نراهم يسفكون الدماء بدون حساب ولا يهجرهم النوم ولا يظهر منهم أدنى ندم. بل ربما تبجحوا بذلك كمظهر من مظاهر القوة والسطوة مما يجعلنا نتساءل عن سر هاته «الإنسانية» التي برزت في شخص المنصور. فكلما أمعنا في دراسة حياته، لمسنا ازدواجية مستمرة فيها بين رجل الدولة وبين الإنسان، وكما رأينا من قبل، وهذا مثال من الأمثلة، فهو كرجل دولة يحرص على إقامة العدل ويسخر سلطته في هذا السبيل. وهو كإنسان ينظر في العدل كمبدأ عام ينطبق على الجميع ابتداء من نفسه كخليفة، ولذا نراه ينصاع لأحكام القضاة حتَّى في المسائل التي تمس به شخصيا، ولذا نرى المؤرخين ومن بينهم عبد الواحد المراكشي يقيسونه في هذا الصدد بالخلفاء الأول.

وشخص من هذا النوع ليس من الذين تبطرهم النعمة أو يدفعهم الغرور بنفسهم إلى تزكية كل ما يصدر عنهم من أعمال، بل لابد وأنه كان يحاسب نفسه ويصارحها، بمعنَى أنه كانت له حياة داخلية يعيش فيها مع ضميره، ولكنه كمسؤول عن دولة كبيرة كان لابد له من أن يحافظ على بعض المظاهر وأن لا يترك الغير يشتمون فيه رائحة الضعف والنكوص. وهذا راجع إلى كونه مقتنعا بأن الدولة هي السبيل الأنجع للإصلاح، تمشيا مع القول المأثور : «يزع الله بالسلطان مالا يزع بالقرآن» وهو ما حاول أن يبرهن عليه بعدد من التدابير التي أشرنا إلى البعض منها آنفا.

تبقَى مع ذلك المأساة العائلية قائمة أمامه برمتها والتي تمسه في الصميم لأنها تبرهن له على أن عددا من أفراد الأسرة البارزين بعيدون جدا عن تفهم نواياه ومقاصده وعن إدراك المستوَى الذي يضع فيه مهمته وأنهم بتآمرهم عليه يعاملونه كأي أمير عادي لا تهمه إلا مظاهر الحكم والسلطة، فيندفع حينئذ إلى إجراء

(56) ابن عذاري، 205، 209.

العقاب الصارم، ثم يعاود نفسه بعد ذلك فيخشَى أن يكون تعسف وتعدى الحدود. وهنا لا ننسَى أن الحاشية لعبت أدوارا في الوشاية وفي تضخيم ما كان لا يستحق التضخيم. ولا نحتاج إلى الإلحاح على ما يجري، عادة، داخل القصور والبلاطات من دسائس ونزاعات، ولربما كان بلاط الموحدين يضرب رقما قياسيا في ذلك لتعدد الفئات والعناصر التي كانت تختلف إليه.

وعلى أي فإن ذكرَى أولئك الأقارب الذين انتقم منهم المنصور ظلت تهجس في نفسه باستمرار إلى آخر حياته. ولا أدل على ذلك من انشغاله بهم وهو على فراش الموت حيث نراه يوجه إلى أم عمه وأم أخيه عجائز بقصد الاعتذار إليهما ومحاولة تطييب خاطرهما وتعويضهما. وقيل بلغ به التأثر إلى أنه كما تذكر المصادر مال إلى الزهد والتقشف والتخلي عن أطايب الحياة. بل إن ابن عذاري يقول مشيرا إلى الرؤيا التي رآها في منامه : «وذكروا والله أعلم أنه من وقت تلك الرؤيا التي رآها المنصور قام بنفسه أن يختلع عن الملك ويبقَى يعبد الله حتَّى يموت. فقدم ابنه الناصر وأوصَى وصاياه وغاب وأخبر الناس بموته»[57].

إننا ندخل هنا في أسطورة المنصور دون أن نتعرض لها، ولكن نشير فقط إلى أن لها ارتباطا بمأساته. فالشعبية التي كان يستمتع بها جعلت الخيال الجماعي يخرج به عن المصير المعتاد ويتصور له مصيرا تلتقي فيه البطولة بالولاية. فالمنصور كان أبعد الناس عن أن يكون من تلامذة مكيافلي ولذلك لم يخطئ عبد الواحد المراكشي حين جعله من المقتدين بالخلفاء الأول.

هـ أعمال المنصور في باب الإحسان :

كان من الممكن أن ندخل هذا الفصل في الفصل السابق عن تدين المنصور وتقواه، لأن ما سأذكره هنا من قبيل أعمال البر والبر، كما هو معلوم، من التعاليم الإسلامية المؤكدة، كما تدل على ذلك الآيات الواردة في شأنه[58]. والمنصور في سلوكه إنما كان يطبق تلك التعاليم. لكن آثرنا أن ندرس هذا الموضوع على حدة لما له من دلالة خاصة في الحياة الاجتماعية داخل المجتمع الإسلامي. لكن قبل أن

(57) نفس المصدر، 210.

(58) الآية 177 من سورة البقرة وسنذكرها من بعد.

نتحدث عن تلك الدلالة وأهميتها، لنحاول أن نعرف بشيء من التفصيل ما هو سلوك المنصور.

يقدم لنا عبد الواحد المراكشي بعض الأعمال البرية التي كان يقوم بها المنصور. فمنها الصدقة التي طبق فيها مفهوم الآية عن البر، إذ أعطَى قسطا منها للأقربين وآخر للعامة. وفي هذا الصدد يذكر ابن أبي زرع أن المنصور لما تمت له البيعة «كان أول شيء فعله أن أخرج مائة ألف دينار ذهبا من بيت المال ففرقها في الضعفاء من بيوتات المغرب»[59] ومنها العناية بالأيتام، كما هو مذكور في النص، وهنا نجد المنصور يطبق أيضا التعاليم القرآنية في البر التي تنص على اليتامَى في قائمة من يجب في حقهم ذلك. ومنها المنشآت التي ترجع فائدتها للشعب، فيذكر ابن أبي زرع المساجد والمدارس في بلاد إفريقية والمغرب والأندلس، والمارستان للمرضى والمجانين وتخصيص مرتبات للفقهاء والطلبة على قدر مراتبهم وطبقاتهم. ويؤكد أن المنصور كان يتحمل «الإنفاق على أهل المارستان والجذمى والعميان في جميع عمله»[60] ويضيف لنا عبد الواحد المراكشي معلومات شيقة عن بيمارستان مراكش. فإلى جانب جمال الهندسة والزخرفة، يذكر عنه أن «المنصور أجرى له ثلاثين دينارا في كل يوم برسم الطعام وما ينفق عليه خاصة، خارجا عما جلب إليه من الأدوية وأقام فيه من الصيادلة لعمل الأشربة والأدهان والاكحال، وأعد فيه للمرضَى ثياب ليل ونهار للنوم من جهاز الصيف والشتاء. فإذا نقه المريض، فإن كان فقيرا، أمر له عند خروجه بمال يعيش به ريثما يستقل، وإن كان غنيا، دفع إليه ماله وترك وسيه. ولم يقصره على الفقراء دون الأغنياء، بل كان من مرض بمراكش من غريب حمل إليه وعولج إلى أن يستريح أو يموت. وكان في كل جمعة بعد صلاته يركب ويدخله.. يعود المرضَى ويسأل عن أهل كل بيت. يقول : كيف حالكم ؟ وكيف القوامة عليكم ؟ إلى غير ذلك من السؤال ثم يخرج. لم يزل مستمرا على هذا إلى أن مات رحمه الله»[61]. وفي رسالته التي وجهها إلى «الطلبة والموحدين والأشياخ والأعيان والكافة بأشبيلية»

---

(59) ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، دار المنصور، الرباط 1973، ص 217.

(60) **نفس المصدر**.

(61) عبد الواحد المراكشي : **المعجب**، مطبعة الاستقامة، القاهرة 1949، ص 287.

يحث المنصور في آخرها مراسليه «بدفع جميع ما تحصل في هذا العام من زكاة الفطر للشيخ الفقيه القاضي أبي المكارم ــ أكرمه الله بتقواه ــ يوزعه على الضعفاء والمساكين رفقا بهم وتوسعة عليهم»[62].

من كل هذا يتبين لنا أن فكرة البر عند المنصور لم تكن نزوة من النزوات العابرة التي يجتاز منها أي عاهل طموح بل هي خطة مقررة وتشكل جزءا من سياسته. فإذا ربطناها بتدينه وتقواه نجده يطبق الآية القرآنية :

﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب. ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيئين وآتى المال على حبه ذوي القربَى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة واتَى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس. أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾ (سورة البقرة : 177).

إنها آية جامعة تربط بين الإيمان والبر، وتذكر هذا الأخير قبل العبادات وتصل بين البر والحياة المجتمعية، وبينه وبين الحياة الأخلاقية وبينه وبين الحياة الروحية فتكشف عن الوجه الإنساني في الدعوة الإسلامية التي كثيرا ما يغيب عن الدارسين للإسلام أو المتحدثين باسمه. والذي يهمنا الآن تسجيله في هاته المرحلة هو أن المنصور حرص في سياسته على أن يطبق الآية بتفاصيلها. فهل أحسن تطبيقها ؟ وماهي الأهمية التي أخذها هذا التطبيق في سياسته، بوجه عام ؟ تلك أسئلة سنحاول الإجابة عنها عند وصولنا إلى مرحلة التعليق.

و ــ استعلامات المنصور وتحرياته في المجال الاقتصادي والاجتماعي :

كانت للمنصور حسب النص، عادة متبعة في الحصول على الأخبار المتعلقة بحياة الناس اليومية وما يعانونه، مثلا من ارتفاع الأسعار أو من تصرفات العمال والقضاة والحكام فكان يجتمع بأمناء الأسواق وأشياخ الحضر مرتين في كل شهر. كما يستفسر الوفود القادمة من الأقاليم ويلزم الجميع بأن يكونوا صرحاء صادقين في أقوالهم.

والذي يهمنا من الفقرة الخاصة بالموضوع، قبل كل شيء هو ما تحتويه تصريحا

---

(62) رسائل موحدية، ص 167.

أو ضمنيا من معلومات نفيسة تمس بالحياة الاقتصادية ونظمها وهي، على اختصارها، مفيدة لأن مصادرنا عن الاقتصاد بمغرب ذلك العصر محدودة جدا، فنستفيد :

أولا : أنه كانت هنالك **أسواق** بالمدن، وخاصة بمراكش ويظهر أنها كانت ذات أهمية كبرَى إذا رجعنا إلى بعض الإشارات القليلة عنها في هذا العصر ببعض المصادر. فابن عذاري، وهو معتمدنا في هذا الباب، يذكر الأسواق مرة في معرض حديثه عن الثائر الجزيري، فيقول إنه كان معه «سفلة الأسواق» وهذا يفترض أن أولئك السفلة كانوا كثيرين، إذ أنهم استطاعوا أن يقيموا الدولة الموحدية ويقعدوها، والأسواق المشار إليها هنا بالأندلس. ويذكرها مرة ثانية في عهد الخليفة الناصر مستعملا نفس العبارة «سفلة الأسواق» للتعريض ببعض الوشاة الذين وشوا بالكاتب يوسف بن غمر. وهكذا ففي كلا المثالين يذكر السوق في معرض الاستعارة أي كوسيلة بلاغية. وهذا يجعلها قليلة الإفادة من الناحية الاقتصادية[63].

لكن، هنالك إشارة ثالثة في نفس المصدر، ولكنها لم تأت بدافع الرغبة من المؤلف في تسجيل الأحداث والظواهر الاقتصادية، وإنما دعاه إليها حادث استثنائي مروع، وهو الحريق الذي أصاب «قيسارية» مراكش في سنة 607هـ أي بعد وفاة المنصور باحدَى عشرة سنة. والقصة التي يقدمها لنا ابن عذاري عن الكارثة تبرز لنا أهمية السوق وخطورة الحدث بالنسبة للحياة الاقتصادية والوضع المجتمعي. فهو يذكر لنا أن المدينة كلها ضجت لهذا الحريق، وأن الناصر الخليفة الموحدي خرج مسرعا من قصره حينما اتصل به الصراخ والضجيج «وتخطًّى إلى الصعود بصومعة الجامع المتصل به فعاين أمرا لا مرد له ولا حيلة لمحتال إلا التسليم للكبير المتعال» وساعد الجو على انتشار الحريق إلى أن أتَى على كل شيء وهو ما يعبر عنه المؤلف في هاته الجملة البليغة : «فما طلع الصباح وبقي من أمتعة مراكش ذبالة مصباح».

وتظهر لنا أهمية السوق فيما أثارته الكارثة من تلصص وسرقة حتَّى إن الخليفة اضطر للتدخل بنفسه، إذ أمر «بالبحث عن كل من وجد بشيء يذكر عليه من

(63) ابن عذاري : **البيان المغرب**، تطوان، ص 182، 228.

أمتعة التجار، وعثر عليه بالتجسس والاختبار، فلقط من أخلاط الناس قوم قلائل ومن بعض المتعلقين بالقبائل، فقتلوا عن آخرهم» كما تظهر لنا تلك الأهمية في عواقب الكارثة على الحياة الاقتصادية وهو ما يلخصه المؤلف بقوله : «وذهب في هذه الكائنة للتجار الواردين والقاطنين والقاصين والدانين من الأموال الجسيمة ما لا يحصَى وافتقر فيها أمة من ذوي اليسار وأصبحوا يتكففون الناس حيارَى على الأقطار» ناهيك بما ختم به حديثه عن ذلك السوق من التنويه قائلا : «وأكد الناصر في جبر هذه الأسواق وإقامتها وإعادتها إلى ما كانت عليه من أحسن هيأتها. فإنها كانت كالمرأة في وجه القصر تضيء به من أكنافه وكالورد العذب والمادة لتأتي مؤنه وجميع لباناته»[64].

وأهمية مراكش كمركز تجاري حافل بالأسواق يؤكدها لنا مصدر آخر هو الاستبصار الذي لا تخفى فيه شهادته لمعاصرته للأحداث الواردة في النص. فهو، متحدثا عن الزيادات التي أضافها يعقوب المنصور إلى مراكش في البناءات «وزاد عليه مدينة أخرى تقارب الأولى في دورها». وكانت بحائر عظيمة، فبناها قصورا وجامعا وأسواقا وفنادق وجلب التجار إلى قيسارية عظيمة لم يبق في مدن الأرض أعظم منها وأمر بعمارتها أول سنة 585[65]هـ.

ثانيا : إن إدارة المدينة ومراقبة ما يحدث فيها، كل ذلك كان يرتكز على **أشياخ الحضر**. ومن دون شك أن العبارة تدل على من نسميهم اليوم بلغتنا الدارجة «مقدمين الحوم» ولعلها تفيد نفس المعنَى العبارة **أشياخ البلد** التي استعملها ابن عذاري في مكان آخر عند حديثه عن نزول المنصور بظاهر أشبيلية وأمره «أشياخ البلد لتنفيذ البراءات في الديار المنزلة»[66]. ومن ثم يتبين أن أولئك الأشياخ كانوا أعلم من غيرهم بطرق المدينة وأزقتها ودروبها وسكانها كما هو شأن «مقدم الحومة» في زماننا الحالي. فلهم مهام متعددة يعسر حصرها، ويمكن تحديدها على وجه التقريب في أنهم كانوا يشكلون الواسطة المباشرة والفعالة والضرورية بين الإدارة وعامة السكان، ولعل دورهم ازداد أهمية في هذا العصر إذا علمنا حرص الموحدين

---

(64) **نفس المصدر**، 235.

(65) مجهول : **الاستبصار**، الاسكندرية، 1958، ص 210.

(66) ابن عذارى، ص 192.

على التنظيم وضبط الإدارة. ومهما يكن، فإن هاته العبارة وإن كانت تدل على جزئية إدارية فإنها مهمة في دلالتها، كما سنرى في تعليقنا على هذا النص.

ثالثا : إن الحرف كانت تعرف آنذاك بمراكش كما في غيرها من كبريات المدن المغربية التنظيم المبني على التمييز بين الأصناف أو «الحناطي» حسب الاصطلاح الوارد باللغة الدارجة، وليست لدينا بكل أسف معلومات وفيرة عن تلك المهن. وكل ما تمدنا به المصادر أسماء البعض منها. وقد اهتم «دوفردان» في كتابه **مراكش من البداية إلى 1912** بالبحث عن الحرف التي كانت موجودة بالمدينة في عهد المرابطين وعهد الموحدين فذكر منها حرف الدباغين والفخارين وبناة الخطارات وأصحاب معاصر الزيت، وصناع الصابون والصباغين والكتبيين والسراجين والبردعيين والقشاشين والقراقين (اسكافيين) والصياغين والجواهريين والنقاشين والمرصعين والسقافين والنجارين والرسامين والزواقين وأصحاب المينا والمجلدين والخطاطين والقفالين وصناعات الجلد وتكرير السكر. وهو يرجع في ذلك إلى مصادر مثل **البيان المغرب** و**أزهار الرياض** للمقري و**مسالك الأبصار** للعمري الخ...[67].

ومن دون شك أن الازدهار الذي عرفته مراكش والتوسع في العمران وظهور طبقة كبيرة من الموسرين في عهد المنصور، كل ذلك أدَّى إلى نمو الصناعات وتعددها واتجاهها إلى إرضاء الرغبة في الحصول على الكماليات ووسائل البذخ والترف. فكان ذلك حافزا على بناء قيسارية جديدة قبالة القصبة الجديدة التي بناها المنصور. وأدَّى ذلك إلى تنظيم الحرف وضبطها، تبعا للمنهاج الذي سار عليه المسلمون شرقا وغربا في مدنهم، أي في جمع الحرفيين داخل نقابات متخصصة على رأس كل واحدة منها **أمين** وهو الاصطلاح الذي مازال العمل جاريا به إلى اليوم. فالذي جرَى بمراكش هو نفس ماجرَى بالكوفة، مثلا، إذ يذكر اليعقوبي أن الوالي الأموي خالد بن عبد الله القسري (105 ــ 120هـ) رتب الأسواق على أساس التخصص، فكان هنالك سوق القلائين والنحاسين والجزارين والزياتين[68].

---

(67) G. Deverdun : **Marrakech dès origines à 1912**, Rabat, 1959, pp. 282.

(68) صباح ابراهيم سعيد الشيخلي : **الأصناف في العصر العباسي**، ص. 73.

إلى جانب هاته الاستعمالات التي كان يقوم بها المنصور بصورة منتظمة عن طريق الأجهزة الإدارية والتنظيمات الحرفية، يشير النص إلى استعلامات من نوع آخر كان يباشرها مع الرعية، بدون وساطة، عن طريق وفودها التي ترد عليه من الأقاليم. فيتولى السؤال عن سلوك علية الموظفين المحليين من عمال وولاة وقضاة. ويشعر أعضاء تلك الوفود بواجبهم كمواطنين نحو من يتكلمون باسمهم في الصدع بالحق وبذل النصح، مستشهدا بآية قرآنية تحث على ذلك. وهكذا نجد المنصور يستقي معلومات عن أحوال المملكة من مصادر مختلفة.

تلك هي الموضوعات الأساسية التي عرض لها النص والتي تكشف لنا عن ملامح مهمة من سياسية يعقوب المنصور واسطة العقد في سلسلة الخلفاء الموحدين. لكن في النص إشارات أخرى جاءت بصورة عرضية، ولا يمكن أن نغفلها مع ذلك لما لها من دلالة تاريخية. فلا أقل من أن نستعرضها ولو بايجاز :

إشارات عرضية :

أ ــ **الجري على سنن الخلفاء الأولين** : سبق وأن فسرنا دلالة هاته العبارة بذكر بعض الأمثلة. ونضيف هنا فقط أن الخلفاء الراشدين، وبخاصة عمر بن الخطاب كانوا يحرصون على الاطلاع بأنفسهم مباشرة على أحوال الأمة في الكليات والجزئيات. ويجتهدون في أن تكون أحكام الشريعة محترمة في كل جهة وأن لا تضيع الحقوق. وعلى سبيل المثال، يتحدث الطبري في **تاريخه** عن تدوين الدواوين وتوزيع الأعطيات في عهد عمر ويورد تصريحا لهذا الخليفة يقول فيه : «والله لئن بقيت ليأتين الراعي بجبل صنعاء حظه من هذا المال وهو مكانه»[69] فكان أولئك الخلفاء متشبعين بالحديث النبوي الشريف : «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» في باب تحمل المسؤولية وبحديث «الراحمون يرحمهم الله تبارك وتعالى، ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء»[70] في باب البر والرحمة.

---

(69) الطبري : **تاريخ**، مطبعة المعارف، القاهرة، 1963، ج 4، ص 209.

(70) من الأحاديث المشهورة ويسمَّى حديث الرحمة. ومن آخر المظان الذي قرأته بها «**صلة الخلف بموصول السلف**» للروداني وهو فهرس لهذا العالم شرع صديقنا الدكتور محمد حجي في نشره **بمجلة معهد المخطوطات العربية**، انظر المجلد الأول الجزء الأول، يناير ــ يونيو 1982. ص 358.

وإثارة النص لهاته النقطة يفهم منها، بالطبع، أن الخلفاء والملوك والأمراء المسلمين في العهود الأخيرة فرطوا في تلك التعاليم وأن يعقوب المنصور عمل، بالعكس على تطبيقها.

ب ــ الغزوة الثانية التي كانت بعد الوقعة الكبرَى : الوقعة الكبرَى هي معركة الأرك التي نشبت يوم 9 شعبان 591هـ الموافق ليوم 18 يوليو 1194م والتي حقق فيها الجيش الموحدي أعظم انتصاراته على جيش قشتالة بقيادة الفونسو الثامن وحليفيه ملكي ليون، ونافارا، ويعد من الانتصارات العسكرية الكبرَى في تاريخ المغرب. لكن يعقوب المنصور لم يعد توا إلى المغرب بعد خروجه ظافرا من تلك المعركة بل مدد مقامه بالأندلس وواصل أعمالا عسكرية أخرى لا تخلو من أهمية. لكن شهرة انتصار الأرك غطت عليها. وإذا كانت تلك المعركة الكبرَى جرت في سنة 591هـ فإن سنتي 592هـ 593هـ لم تخل من نشاط عسكري. والذي يهمنا الآن وهو ما جرَى في سنة 592هـ وينعته **الغزوة الثانية**[71].

عاد المنصور إلى اشبيلية بعد انتصاره في معركة الأرك قصد الاستراحة أثناء فصل الشتاء، على أن يكون مستعدا للجهاد عند حلول فصل الربيع، وما أن بلغ الأجل حتَّى خرج مع جيشه ووجهته في بلاد الجوف، أي منطقة استرامادورة، وذلك في أواسط جمادى الأولى من سنة 592هـ (أواسط أبريل 1196) ولم يجد أمامه مقاومة في حصن منتانجش فاستولَى عليه، وكذلك كان شأن مدينة ترجالة وسانتاكروز. وعبر الموحدون بعد ذلك نهر التاجه فاستولوا على مدينة ابلتانسية التي كان الفونسو الثامن اجتهد في بنائها وتحصينها وجلب السكان إليها من الشمال. فدمروها وأسروا حاميتها. وتقدموا بعد ذلك إلى طلبيرة وعاثوا في أراضيها وضيقوا عليها الخناق، لكن لم يفكروا في أخذها لأنهم لم يصحبوا معهم آلات الحصار. وواصلوا حركتهم بعد ذلك نحو طليطلة، فهاجموا ناحيتها ووجدوا النصارَى مستعدين للدفاع عنها. فعاثوا في أرباضها وخربوا وانتسفوا الزروع. وفي رواية أوردها المقري في **نفح الطيب** كاد المنصور يستولي على المدينة لولا تضرع أسرة الفونسو الثامن إليه إذ خرجت إليه والدته وبناته ونساؤه باكيات مستعطفات فرق لهن الخليفة وتراجع عن مهاجمة المدينة. وهي رواية تعرضت لنقد محمد عبد

(71) ع. عنان : **عصر المرابطين والموحدين**، (القسم الثاني) ص 217 ــ 221.

الله عنان، ولكن ما عرفنا عند المنصور من التقلبات العاطفية ونزوعه إلى الرأفة والشفقة في بعض المواقف يجعلنا لا نستبعد صدور مثل هذا القرار منه.

تلك هي باختصار الوقعة الثانية التي يشير إليها النص. فقد اشتملت على عمليات عسكرية في منطقة حيوية بإسبانيا. لكنها لم تكن حاسمة، إذ لم تؤد إلى نتيجة ملموسة وإنما اقتصرت على بث الرعب في صفوف العدو ودفعه إلى الانطواء والانكماش بعد أن تعود في الفترة السابقة على ازعاج السلطة الموحدية بالأندلس ومضايقاتها بتحركاته ومناوشاته ودسائسه. وقد واخذ بعض المؤرخين المنصور على اكتفائه بعمل محدود الفائدة[72] ولعله، وهو ما زال آنذاك في طور الشباب، كان يفكر في خطة طويلة الأمد متعددة المراحل. ولكن الأجل لم يمهله، إذ مات قبل أن يذهب شوطا بعيدا في تنفيذها. وكان خلفه الناصر بعيدا عن أن يكون في مستوَى شخصيته.

ج ـــ **أبو عبد الله محمد بن واسع** : ينتسب للأزد كما ذكر الطبري وخليفة ابن خياط. وقد عرف بزهده في الدنيا. مثال ذلك أن يزيد بن المهلب غنم بجرجان تاجا مرصعا بالجوهر. فسأل من حوله : هل تعرفون أحدا يزهد في مثل هذا التاج. فأجابوه : لا. فدعا محمد بن واسع الأزدي فعرض عليه أن يأخذ التاج، فرفض لكنه ألح عليه بالقسم، فما كان منه إلا أن تسلمه وانصرف وأمر يزيد بن المهلب من يتبعه ليرَى ماذا يفعل به، وإذا به يصادف سائلا في الطريق فيعطيه إياه. فأخذ الرجل السائل معه إلى يزيد بن المهلب الذي استرجع منه التاج وعوضه عنه مالا كثيرا. توفي محمد بن واسع سنة مائة وسبع وعشرين حسب رواية خليفة بن خياط في **الطبقات**، وفي سنة مائة وثمانية وعشرين حسب نفس المؤلف في **تاريخه**. أما الذهبي، فيذكر سنة مائة وثلاث وعشرين[73].

د ـــ **الدينار والمثقال** : من الموضوعات المهمة في تاريخ الموحدين **النقد**. ذلك أن النقد من أقوَى الدلائل على عظمة الدولة وازدهارها، في وقت لم تكن تستعمل الأوراق البنكية، وإنما كان يقتصر فيه على النقود المسكوكة من أنفس المعادن كالذهب والفضة. وكما أن يعقوب المنصور حرص على أن يظهر عظمة دولته في

---

(72) نجد هذا الرأي مرددا عند تيراس وعنان.

(73) الطبري، 539/6. ـــ خليفة بن خياط : **تاريخ**، النجف، 1967، ج. 2، ص 398.

الحروب التي خاضها والانتصارات التي حققها وفي البناءات التي أنشأها وفي الأنظمة التي أقامها، فإنه حرص أيضاً على إبراز عظمتها في سك نقد جديد يتجاوز في قيمته ما عرف سابقا بالمغرب. وفي هذا الصدد يقول ابن عذاري : «ولم تزل همة المنصور تتبع جزئيات المملكة بالتفخيم، ويجيل النظر فيما بقي منها للتكميل والتتميم. فرأى أن الدينار القديم يصغر عن مرأى ما ظهر بالمملكة من المنازع العالية، وأن جرمه يقل عما عارضه من المناظر الفخمة الجارية، فعظم جرمه ورفع قدره بالتضعيف وسومه فجاء من النتائج الملوكية والاختراعات السرية جامعا بين الفخامة والنماء والطيب وشرف الانتماء»[74].

ولم يكن الحدث عاديا إذ تصدّى الشعراء للإشادة به من ذلك هذان البيتان اللذان اقتبسا من قصيدة لأبي العباس الجراوي :

راق النضار عيون الناظرين وقد غدا اسمك المعتلي اعلالا مكتتبا
ما ارتاب مبصرها في كف ذاك وذا إن النجوم استحالت للورَى ذهبا[75]

والذي يهمنا الآن ليس هو موضوع النقد في عهد الموحدين، وإنما توضيح ما ورد في النص، ونبادر فنقول أن المثقال والدينار يدلان على شيء واحد أي على سكة ذهبية ذات وزن معين، وقع الاختلاف في شأنه حسب الدولة والعصور. وفي عصر ازدهار الدولة الإسلامية أي في أوائل الدولة العباسية كان المثقال يزن 4،72 غ وانخفض بعد ذلك إلى 4،25 غ. فلما جاءت الدولة المرابطية اتخذت لنفسها ديناراً وزنه 4،20 غ، وكان ذلك عنوانا على غناها وازدهارها. وعند قيام الدولة الموحدية، ظهر الدينار المومني، نسبة إلى عبد المومن. وكان وزنه 2،30 غ. فلما تولى يعقوب المنصور الحكم استصغر هذا الدينار ورأى أنه لا يليق بدولة الموحدين فسك دينارا مضاعفا يبلغ وزنه 4،72 غ أي وزن الدينار العباسي، وهو ما سماه المستشرق «روبرت برانشويك» **الضبلون** أي المضعف[76] وقد بقيت الكلمة مستعملة في اللغة الدارجة المغربية. وورد في بحث جامعي للأستاذ التونسي بن رمضان خالد عن النقود الموحدية أن السبب في

---

(74) ابن عذاري : **البيان**، تطوان، ص 154.

(75) **ن. م**، ص. 155.

(76) R.Burnschvig : Etudes d'Islamologie, t. 1 : Esquisse d'histoire monétaire almohado-hafside.

مراجعة وزن الدينار عند الموحدين يرجع لأسباب شرعية، إذ اهتم الفقهاء بتحديد وزن النقد، وكان للقاضي تدخل في هذا الموضوع الحيوي الذي تقوم عليه الحياة الاجتماعية. ومن المعلوم أن الدولة الموحدية كانت متقاربة مذهبيا مع الإمام ابن حزم الظاهري وبالأخص أبو يوسف يعقوب الذي كان يضعه في أعلى مرتبة بين العلماء. وهكذا فإن ابن حزم (383 ـــ 454هـ/ 994 ـــ 1063م) يقول إن الوزن الشرعي للدينار هو 84 حبة من الشعير أي 4،72 غ. وليس 72 حبة. ومهما يكن، فإن قرار يعقوب المنصور بسك ذلك الدينار الكبير الذي سمي في بعض المصادر **الدينار اليعقوبي** يدل على مبلغ طموحه إلى أن يكون في مستوَى الخلفاء العباسيين الكبار والأمويين بالأندلس أي أن يبعث جانبا من الأمجاد الإسلامية القديمة[77].

فإذا أردنا أن نوضح ما ورد في النص بشأن الصدقة التي بلغت أربعين ألف دينار، أي وزن 188 كيلو ذهبا و800 غرام، وهو ما يساوي بسعر اليوم قرابة مليار ونصف سنتيم. مع العلم بأن القوة الشرائية للنقد في تلك العصور المنصرمة كانت أقوَى بكثير مما هي عليه اليوم.

3 ـــ التعليق على النص :

كل ما تقدم كان يهدف إلى توضيح ما ورد في النص وعرضه دون إبداء رأي فيه أو مناقشته. وسنحاول الآن في هذا القسم الأخير أن نقوم بذلك.

أ ـــ **نقد المصدر** : أول نقطة ننطلق منها تتعلق بالمصدر الذي أخذ منه النص. يظل هناك بعض الغموض يحوم حول كتاب **المعجب** مادمنا لا نعرف عن المؤلف إلا ما كتبه هو عن نفسه بنفسه. فلم يتحدث عنه المعاصرون في تآليفهم ولم تشر إليه كتب التراجم. ولكن ملاحظتنا هذه ليست محدودة في حالة واحدة هي حالة عبد الواحد المراكشي بل يمكن تطبيقها على حالات أخرى. فماذا نعرف عن ابن عذاري المراكشي، وعن ابن القطان وعن ابن أبي زرع وغيرهم من المؤرخين. والظاهر أن أصحاب كتب التراجم والفهارس لم يعيروا التفاتا كبيرا للمؤرخين المغاربة فتناسوهم وأغفلوا ذكرهم حتَّى أصبحنا نتساءل اليوم : من

---

(77) Ben Romdhane Khaled : **Les monnaies almohades : aspects idéologiques et économiques.**

ومن هومؤلف الحلل الموشية الخ..؟

إذن، حالة عبد الواحد المراكشي ليست بدعا ولا استثناء. والمهم عندنا هو ما تضمنه تأليفه أهو صادق ومبني على التحقيق ؟

نلاحظ أولا أن لهجة عبد الواحد المراكشي تغلب عليها الرصانة والاعتدال. فلا نجد لديه مبالغة في أي خبر أو أي رواية. وكثيرا مايتكلم بأسلوب صاحب المذكرات الشخصية الذي يبلغنا ما رآه وسمعه بكل بساطة. وملكته الأدبية تدفعه إلى التعبير عن الأشياء كما تقع في إدراكه وتصل إلى شعوره. فليس هو بالمؤرخ الذي يكتفي بنقل كلام الغير. ولنا في هذا النص مثال واضح حين يتحدث عن صدقة يعقوب المنصور وقيامه بأعمال البر إذ يختم كلامه بقوله : «هذا كله شهدته لا أنقله عن أحد من الناس».

ثم إننا، لا نجد من جهة أخرى، أي سبب يدعو المؤلف للمبالغة. فأغلب الملاحظات التي توجه لبعض المؤرخين تتركز في إكثارهم من إطراء الدولة القائمة أو من التملق للملوك المعاصرين لهم، وهذا ما نجده مثلا عند ابن صاحب الصلاة أو ابن القطان. ولكن عبد الواحد المراكشي ليس من هذا الصنف. فهو يؤلف كتابه بعيدا عن المغرب، ويقتصر على الكلام الذي يصور الأحداث والأشخاص بكل واقعية دون زخرفة أو تنميق. وقد احتفظ أسلوبه بطراوته إلى يومنا هذا، فتشعر به وكأنه يحادثك حديثا طبيعيا يسير فيه على سجيته وتأتي الكلمات إليه في يسر دون تصنع ولا تصنيع. وهذا جانب يهم الناقد الأدبي أكثر مما يهم المؤرخ طبعا، ولكن فيه مع ذلك، دلالة على مدَى ما تمنحه من مصداقية لرواية المؤلف التاريخية.

نضيف إلى كل ذلك أن المصادر الأخرى تؤكد كل المعلومات التي أوردها المؤلف، وتسير في نفس الاتجاه فيما يخص الوصف الذي تقدمه عن شخصية يعقوب المنصور وأخلاقه وسلوكه. وإذا كانت هنالك جزئيات أو انطباعات خاصة تفرد بها المؤلف، فهي تغني الصورة الإجمالية ولا تتنافَى معها، سيما إذا اعتبرنا أن المؤلف كان ينتمي إلى الطبقة العليا في المجتمع الموحدي، حيث كانت له صلات مع الأمراء والوزراء والكتاب وغيرهم من أعيان الدولة كما يصرح هو نفسه بذلك، فكانت لديه معلومات وأخبار لم تتوفر لغيره من المؤلفين.

ولنذكر، في الأخير، أنه في هذا النص يتحدث عن فترة تاريخية كان معاصرا لها. فكلامه، بهذا الاعتبار، يتجاوز الرواية المنقولة عن غيره، ويكتسي قيمة الشهادة المباشرة والمؤكدة ويرتكز على حنين إلى ماض عاشه في المغرب وهو في ميعة الشباب، حنين تذكيه الغربة التي وجد فيها نفسه ببلاد بعيدة عن وطنه الأصلي ولو صادف فيها ما كان يصبو إليه من ترحيب وإكرام.

نعود الآن إلى عدل المنصور كموضوع يستحق تعليقا من المؤرخ. ونتساءل بادىء ذي بدء : ألم يكن في موقف المنصور جانب مسرحي ؟ فأحسن طريقه لتقرب الحاكم من المحكوم هي أن يظهر له أنه سيكون حريصا على معاملته بالعدل وعلى الدفاع عن حقوقه وعلى معاقبة كل من يصدر منه جرم أو عدوان. والتاريخ حافل بأمثلة من الحكام الذين يضربون على مثل هذا الوتر. لكن يجب مع ذلك، أن نميز فيهم بين من كانوا صادقين في سلوكهم ومن كانوا يتصيدون السمعة وحسن الأحدوثة. ثم لا ننس أن الظرفيات السياسية تدفع إلى كثير من المواقف المسرحية.

ومن هذا الباب الأخير، نجد أن يعقوب المنصور كان في حاجة أكيدة إلى أن يجتذب إليه العطف والسند من عامة الناس، إذا علمنا — وهذا موضوع عرضنا له من قبل — أن توليه للخلافة لم يكن أمرا يحظَى بتأييد كل الموحدين ، وبخاصة، من إخوته وأبناء أسرته، فكانت هنالك اعتراضات ومعارضات، ولم يكن له خير من أن يظهر، من أول وهلة، بمظهر الخليفة الورع التقي الذي يريد أن يحيي سنة عمر بن عبد العزيز. لكن السلوك المسرحي سرعان ما يفتضح عندما تزول دواعيه وتتغير الظروف، والذي نلاحظه هو أن المنصور ظل في الأخير، كما في الأول، ولم يسجل عليه أي تخل أو تقاعس. فثباته في موقفه يدل على صدقه وجديته.

لكن الذي يلاحظ على يعقوب المنصور وغيره من الأمراء المغاربة الموصوفين بالعدل هو أنهم اعتبروا القضية داخلة في السلوك الشخصي لا غير، أي أن إزالة الظلم من المجتمع راجعة فقط إلى سهر الأمير وتتبعه لسلوك القضاة والولاة. ولم يفكروا في أن القضية راجعة إلى نصوص تنظيمية وإقامة **مؤسسات وبنيات** يبقى مفعولها قائما بعد وفاتهم. وهكذا، فإن المجتمع المغربي لم يستفد من عدل المنصور إلا في عهده. فلما مات، ماذا بقي من عمله ومبادراته ؟ لاشيء إلا الذكرَى.

وهذا يطرح، بالطبع، موضوعا أوسط : **الاستمرارية** السياسية في تطور الدولة المغربية عبر التاريخ.

ومن الموضوعات التي يمكن أن تجر إلى تعاليق مختلفة علاقة المنصور بالأولياء. فقد رأينا من قبل الدوافع النفسية والذاتية التي حدت به إلى التعلق بالأولياء. لكن هنالك جانب سياسي في الموضوع. فالأولياء كانت لهم حرمة كبيرة في النفوس وتأثير قوي على العامة. وأساليب تأثيرهم متعددة. فهنالك منهم الأفراد **المنعزلون** في خلواتهم الذين يرتكز نفوذهم على المثال الذي يقدمونه للغير بتقواهم وزهدهم. وهنالك **العلماء** المتضلعون الذين يبهرون الناس ببلاغتهم وأفكارهم. وهنالك ذوو الأتباع والمريدين الذين يمكن اعتبارهم بمثابة **المؤسسين الأولين للزوايا والطرقية**.

والدولة في حاجة إلى مساندة كل هؤلاء. فجيش المنصور ترتفع معنويته وتزداد ثقته بنفسه حينما يرافقه جمع من الأولياء. كما أن الخليفة يجد نفسه معززا بالأولياء تجاه العامة والخاصة في كل التدابير التي يقدم عليها والتي ربما كان فيها مفاجأة لهم. فحضور الأولياء بكل أصنافهم إلى جانبه فيه **تزكية** لسياسته ودعم قد يكون أكبر من القوة الزجرية. وكم استفاد حكام المغرب منذ ذلك العهد من تقاربهم مع الأولياء ورجال الزوايا ! بحيث نجد أنفسنا هنا إزاء احدَى البنيات المهمة التي يحسب لها حسابها في تاريخ المغرب السياسي.

على أن القضية تجر إلى موضوع آخر كانت له أهمية في تاريخ المجتمع المغربي وهو **الشعوذة** التي تسربت مع تقديس الأولياء والاعتقاد في كراماتهم، والتي ترتبط من بعض الجوانب مع عدد من المعتقدات الوثنية التي كانت موجودة بالمغرب قبل الإسلام. متَى بدأت الشعوذة بالمغرب الإسلامي ؟ وماهي الأشكال التي تقمصتها ؟ وما هي الدواعي المجتمعية التي جعلتها تستقر وتجد مجالا لنشاطها ؟

باب مهم وطريف في تاريخ المجتمع المغربي، لأنه ينقلنا إلى لون من الواقع الذي كانت تعيش فيه الجماهير المغربية، وهو هذا التعلق بالخوارق والمعجزات للإفلات من الآفاق الضيقة والأبواب المسدودة. ونحن نعلم مثلا، أن المهدي بن تومرت حاول هو أيضا، أن يلجأ إلى هاته الوسيلة، لأنه رآها أكثر ضمانا لنجاح دعوته[78]. ولأن السياسي لا يتورع دائما في اختيار وسائله مادامت توصله إلى

(78) جل المصادر أشارت إلى هذا الجانب في شخصية ابن تومرت وبالأخص عند ابن خلكان وابن أبي زرع وابن القطان والبيدق.

الهدف الذي يقصده. ومهما يكن، فسيعرف تاريخ المغرب منذ ذلك العهد خلطا بين الولاية الحقيقية ومظاهر الشعوذة، وستظهر لدى العامة عادات متغالية في زيارة الأولياء وتقديسهم ونسج الأساطير عن حياتهم. تيار قوي في الحياة الروحية بالأوساط الشعبية سيقابله تيار آخر يمكن أن نسميه سلفيا ولو جاء قبل وقت السلفية المعروفة، لأنه يحارب كل الانحرافات صغيرة كانت أم كبيرة في سلوك العامة ويلحقها بالبدعة. وهو تيار كان يغذيه عدد من الفقهاء الحريصين على اتباع السنة، وقد بقيت لنا منهم تآليف كثيرة[79].

ومن جملة القضايا التي تستحق وقفة خاصة في هذا التعليق ما يرجع منها للحياة المجتمعية لأن المؤرخين الأقدمين قلما يوفون هذا الجانب حقه، وإنما يكتفون بالإشارة العابرة. وهو حظنا في هذا النص، أيضا، لأنه يجمل ما كان يجب أن يفصل. لكن الذي يجب أن لا ننساه في هذا الصدد هو أننا بإزاء رئيس دولة **نموذجي** في تاريخ المغرب. أقول إنه نموذجي لأنه، كما رأينا، تحرى أن يطبق الإسلام تطبيقا كاملا في عمل الدولة وأن يحول تعاليمه إلى **خطة سياسية** يلتزم بها الحكام في المغرب. فتكتسي تلك الإشارات المقتضبة في نص **المعجب** أهميتها من هاته الناحية. أي من ناحية كونها تقدم البرهان على أن السياسة الإسلامية بمفهومها الكامل ليست قاصرة على الزجر والقمع وحمل الرعية على الطاعة، بل تبرز مسؤولية الحاكم في السهر على أمن المجتمع وراحته وسلامته من كل ما يهدد عيشه من فقر وجوع ومرض أي ما يدخل فيما نصطلح عليه اليوم بكلمة **السياسة المجتمعية**. وقد رأينا كيف تتجه سياسة المنصور في هذا الصدد إلى عدة وجهات هي :

1 ــ الاهتمام المستمر بالحصول على كل المعلومات المتعلقة بحياة الرعية باستعمال كل الوسائل العمومية والخصوصية لهاته الغاية، لاسيما المعلومات التي تتعلق بمستوى المعيشة من توفر المواد الغذائية وحالة الأسعار وما إلى ذلك.

(79) يشير ابن خلدون في مقدمته إلى أمثلة من الشعوذة التي ظهرت. وفي هذا العهد، أيضا ألفت كتب عديدة لمقاومة البدع. ومن المفيد الرجوع أيضا إلى كتاب الأستاذ محمد المنوني «ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين».

2 ــ محاولة التخفيف من ضائقة الفقر والعوز بتوزيع الصدقات بصورة دورية مع الحرص على تنظيمها ووضع قوائم مضبوطة بالمستحقين لها.

3 ــ الانفاق على العلم والعلماء.

4 ــ رعاية الأطفال، وخاصة منهم الأيتام.

5 ــ الاهتمام بالصحة العمومية عن طريق تأسيس المارستان.

ونحن حينما نتأمل هاته الاتجاهات التي سارت فيها سياسة المنصور، نجدها تشمل أهم ما تعنى بها الدولة الحديثة في سياستها المجتمعية وهو التعليم والصحة ومساعدة العاطلين والعجزة والقاصرين والصغار. ونحن إذ نقف قليلا على هذا الموضوع، فلأنه كان مجالا لتهافت عدد من الباحثين الغربيين الذين حاولوا أن يجردوا الإسلام من **النزعة الإنسانية** أو أن ينسبوا بعض أعماله في هذا الاتجاه إلى **تقليد** الأولين من يونان ورومان. وأذكر بهذا الصدد بحث المستشرق الألماني «كارل هينرش بكر» بعنوان **تراث الأوائل في الشرق والغرب** الذي يحاول أن يبرهن فيه على أن الإسلام لم يأت بشيء جديد وأن ما ينسب إليه من حضارة إنما هو «أسطورة» وأنه مدين بكل شيء للأوائل، إذ يقول : مثلا : «الإسلام كان هو الأجنبي الغريب الذي أراد أن يغزو العالم القديم المتأخر، ولكنه خضع من بعد لما كان عليه هذا العالم القديم من تفوق وسمو، ولم يستطع أن يجعله عربيا إسلاميا إلا في الظاهر فحسب».

وحينما يتحدث عن الحضارة العربية بإسبانيا، يقول : «أما الأثر الأدبي الفني الذي كان للعرب في إسبانيا والذي وصل أيضا عن طريق الصليبيين إلى أروبا، وكذلك التحسينات التي أدخلها على إدارة الدولة أو فن التجارة أما كل هذا فنمر عليه مسرعين، لأنه من الصعب علينا أن نتبين إلى أي حد لا يبدو الإسلام هنا كوسيط ورسول ينقل التراث القديم فحسب»[80].

وينتهي بكر من تحليله إلى المقارنة بين الفكر الغربي والفكر الشرقي أي الإسلامي، فيذكر أن الأول كان مزودا بما دعاه «النزعة الإنسانية»

(80) هو المقال الأول الوارد في كتاب **التراث اليوناني والحضارة الإسلامية** لعبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1965.

«Humanisme» بينما الثاني كان خلوا منها. هذا كلام كتب في سنة 1931 أي منذ أزيد من خمسين سنة وهو يردد أطروحة كانت وما تزال شائعة عند عدد من المثقفين والأساتذة الأروبيين الذين كانت تخامر عقولهم إيديولوجية **التفوق الأروبي** وتميز الانسان الأروبي بالقدرة على الخلق والإبداع. الذي يهمنا من كل ذلك، الآن، هو الدعوَى التي يدعيها من خلو الفكر الإسلامي من الاهتمام بالإنسان. وهاته نقطة مازالت لم تنل حظها الكافي من الدرس، سواء على المستوَى الفكري، أو على المستوَى التاريخي. فالخطاب السائد في أوساط علماء الدين والفقهاء عندنا كان وما يزال ينصب على العبادات والآخرة وما إلى ذلك. في حين أن هنالك خطابا آخر يتعلق بالانسان والمجتمع الانساني وشؤون الدنيا، وله مصادره الغنية في الكتاب والسنة والأعمال الحضارية التي أنجزت في العالم الإسلامي، عبر تاريخه الطويل.

ونحن نقتصر هنا على المثال الذي قدمه لنا الخليفة الموحدي يعقوب المنصور الذي يستند إلى نظرية وتقاليد إسلامية صميمة. ويكفي أن نعود إلى ما ذكره الماوردي في **الأحكام السلطانية** عند حديثه عن الصدقة التي يتكلم عنها القرآن الكريم بلهجة الأمر : ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم، إن صلاتك سكن لهم﴾.

ومثل هاته اللهجة تشعرنا بأن الإسلام يهدف إلى تحقيق نوع من التكافل الاجتماعي، سيما إذا تأملنا الجهات التي تصرف إليها الصدقات والتي حددتها الآية التالية : ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم﴾.

يفسر الماوردي الآية بقوله : «فواجب أن تقسم صدقات المواشي وأعشار الزرع والثمار وزكاة الأموال والمعادن وخمس الركاز، لأن جميعها زكاة، على ثمانية أسهم للأصناف الثمانية إذا وجدوا. ولا يجوز أن يخل بصنف منهم».

فيكون هنالك :

ا ــ سهم للفقير وهو الذي لا يملك شيئا.

ب ــ سهم للمسكين وهو الذي ليس له مايسد حاجته.

ج ــ سهم للعاملين على الصدقات وفيهم الذين يجمعونها ويفرقونها.

د ــ سهم للمؤلفة قلوبهم وهم الذين يرغب المسلمون في تقريبهم إليهم من غير المسلمين لسبب وجيه.

هـ ــ سهم للرقاب أي لعتق الرقيق.

و ــ سهم للغارمين أي للعاجزين عن أداء ديونهم.

ز ــ سهم لسبيل الله أي للغزاة والمرابطين في الثغور.

ح ــ سهم لابن السبيل أي المسافر الذي لا يقدر على نفقة سفره أو الذي تقطعت به الأسباب[81].

هذا فيما يخص جانب الصدقة التي أوردناها، على سبيل المثال، والتي ماهي إلا تشريع من تشريعات الإسلام في الميدان المجتمعي. وإلا فإن الفقه الإسلامي يتناول الموضوع بصورة شمولية واستقصائية فيقرر قواعد لنوعين من الإحسان **الإلزامي والاختياري** :

1) الإحسان الإلزامي : يكلف «الأغنياء والإمام بالتنازل عن جزء من الثروة الخاصة أو العامة لصالح المحتاجين» فيفرض مساعدة **القريب** المحتاج، عملا بالآية ﴿وآت ذا القربَى حقه﴾، ومساعدة **المضطر** عملا بالحديث : «فكوا العاني وأطعموا الجائع»، ومساعدة **الجار**، عملا بالآية الكريمة ﴿واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا وبذي القربَى واليتامَى والمساكين والجار ذي القربَى والجار الجنب﴾. يضاف إلى ذلك حقوق الضيف والمحتاج عند الحصاد والجني، والمحتاج عند قسمة التركة الخ... وتنوب الدولة من هذا الإحسان الإلزامي توزيع الزكاة والفيء والغنائم والقيام بسائر مصالح الأمة.

2) الإحسان الاختياري : وهو الذي يتطوع به المسلم تقربا إلى الله ويدخل في خمسة عقود هي : الهبة والقرض والصدقة والوصية والكفالة. وفي هذا الإطار نجد، مثلا مؤسسة الصدقة الجارية أو **الأوقاف**، أسدت خدمات جلى للمجتمعات الإسلامية. فهي التي تكفلت بالنفقة على عدد من المشروعات المجتمعية الكبرَى كالتعليم والصحة العمومية وإسكان الفقراء ومساعدة المحتاجين طوال قرون[82].

(81) الماوردي : **الأحكام السلطانية**، 1973، ص 120 ــ 125.

(82) صدر مؤخرا كتاب بعنوان **نظام التبرعات في الشريعة الاسلامية** للأستاذ محمد الحبيب التجكاني، الدارالبيضاء، دار النشر المغربية، 1983، وقد استفدنا منه.

يتحدث الأستاذ «هنري لاووست» المتخصص في الاسلاميات عن «التكافل والروح الاجتماعية» كأسس للسلوك الاقتصادي والمجتمعي في الأمة الإسلامية ويرَى في ذلك اتجاها «يلح على واجبات التضامن والتعاون، لا في إطار الأسرة أو الهيئة الحرفية أو العمل المهني، ولكن أيضا في إطار الإنتاج والاستهلاك للخيرات. فالفلاح أو الصانع لا يصح له أن ينظر إلى نفسه كعدو لأولئك الذين يبيع لهم منتجات عمله، ولكن كشريك لهم. ففكرة صراع الطبقات أجنبية عن هذا الاقتصاد، فالغني شريك وصديق للفقير»[83].

معنَى هذا أن تخلي الغني عن الأنانية والجشع من شأنه أن يجنبه فكرة الاستغلال الرأسمالي وأن يدفعه إلى مواقف البذل في سبيل الجماعة.

وفيما يخص النزعة الإنسانية في الإسلام لا أجد خيرا مما كتبه الباحث السويسري «مارسيل بوازار» في كتابه **إنسية الإسلام** إذ يقول :

«يلوح الإسلام إجماليا في العالم المعاصر كأحد الأجوبة عن الأسئلة التي يطرحها مصير الإنسان والمجتمع. والتطور السياسي الداخلي للدول يوجد حلولا وتحولات ذاتية. وكل الاضطرابات التي مرت منها الأقطار الإسلامية في العقود الأخيرة، مهما كانت الشعارات التي تزيت بها، برزت إسلامية في جوهرها، إن تلك الحركات تستمر في البحث عن ينبوعها في الماضي المشترك. فالخصوصية الأولى للنظام الإسلامي هي تصوره للانسان المجتمعي التي تتعارض في آن واحد مع الشيوعية التي تذيب الشخص في الجماعة، والليبرالية التي تجعل من الفرد والمجتمع خصمين. فالتضامن في نطاق الأمة يضمن احترام حقوق الإنسان داخل الجماعة وخارجها إذ يعتبر تابعا للحقوق الدولية. فتجاه المادية الوضعية يبرز الإسلام بروحانيته، حائلا دون أن تصبح الدولة هي القوة الغريبة المحركة لكل شيء التي عرفها الغرب والتي تحاول أن تفرضها الدولة المدعية للاشتراكية»[84].

ولعلنا ابتعدنا عن موضوعنا الأساسي، ولكن كان من الضروري في هذا التعليق أن نوضح الإطار الذي كان يعمل فيه يعقوب المنصور كخليفة واع بمهمته ومقدر

---

(83) ورد هنا الاقتباس في كتاب : L. Gardet, **L'Islam : Religion et communauté**, p. 330.

(84) M.A. Boisard : **L'Humanisme de l'Islam** Paris, Albin Michel, 1979, p. 391

لمسؤوليته. وقادنا ذلك إلى اكتشاف **المشروع** الإسلامي للسياسة المجتمعية. فهل طبق ذلك المشروع أم لا في التاريخ الإسلامي ؟.

الواقع أنه وقع في الغالب إهماله من لدن الخلفاء والملوك، اللهم إلا في بعض جزئياته، وأن الذين تصدوا لتطبيقه قلة يكادون يعدون على رؤوس الأصابع. ولعل يعقوب المنصور هو الوحيد من نوعه في تاريخ المغرب، فلا نجد من يضاهيه في تلك الالتزامات التي التزم بها في حياة قصيرة ولكنها حافلة بالأعمال والمنجزات. ولعل هذا هو سر الأسطورة التي حامت حوله وجعلت المؤرخين يطنبون في الحديث عن عهده وما ساد فيه من الأمن والرخاء.

4 ـــ الخلاصة :

هكذا نكون قد اكتشفنا من خلال تأملاتنا في هذا النص وتحليلنا لمحتوياته جوانب أساسية في شخصية يعقوب المنصور. لقد تسلم إرثا مثقلا بالتبعات والمشاكل فبرهن على كفاءة نادرة في تحمل مسؤوليته التاريخية التي منها قضايا السياسة الداخلية في إمبراطورية شاسعة الأطراف. فضبط الإدارة والاطلاع على شؤون الرعية وإقامة العدل ومحاولة تخفيف الضائقة على الفقراء والمعوزين، وما أكثرهم ! كل ذلك يشكل جانبا ضخما في عمل رئيس دولة، ولا يستطيع أن يقوم به على الوجه الأكمل إلا إذا كان ذا شخصية قوية، وكان له حافز من مثل أعلى يؤمن به ويتشبث به. ولعل صدق يعقوب المنصور في تدينه كان هو ذلك الحافز.

إلا أنه، مهما قويت شخصيته، لا يخرج عن كونه إنسانا له نقط ضعف ومتناقضات ويجتاز من أزمات، الشيء الذي يفسر لنا بعض الكوامن في نفسه وبعض الغوامض في سلوكه، وككل رجل عظيم كانت له مأساته وأسطورته في آن واحد !

أزمة الحكم الموحدي
في النصف الأول من القرن السابع الهجري
(الثالث عشر للميلاد)

من المعلوم أن الدولة الموحدية دخلت في مسلسل التدهور بعد معركة العقاب (609هـ) وأنها، منذ ذلك الحين، لم تعرف الاستقرار الذي استمتعت به من قبل، ويمكن أن نعتبر أن الفترة الأخيرة من وجودها تقترن بأزمة طويلة الأمد. والجدير بالذكر هو أننا نجد مثل هاته الأزمة تتكرر في تاريخ الدول المغربية، على اختلافها. نصادفها لدى الأدارسة ولدى المرابطين والمرينيين والسعديين.

وقد فسر ابن خلدون الظاهرة بنظرية **أعمار الدول** المرتكزة على الأجيال الثلاثة[1]. فهل نعتبر رأيه تفسيرا كافيا في الموضوع ؟

فيما يخص الدولة الموحدية، أرى أن تلك النظرية تلمس بعض ظواهر الأشياء، ولكنها لا تغني المؤرخ عن تحليل الأسباب المختلفة التي خلقت الأزمة داخل الحكم الموحدي وأدت إلى انهيارها.

فالبحث ينطلق، إذن، من نظرية ابن خلدون التي تحاول أن تكون تفسيرا عاما للأزمات التي تتعرض لها الدول في أطوارها. وبتطبيقها على نموذج الدولة الموحدية سيتأتى لنا أن نعرف مدى قصور تلك النظرية، من جهة، وتشخيص الأزمة الموحدية بأسبابها العميقة، من جهة أخرى، ومن الأفيد، قبل أن نتدخل نحن بعملية التحليل والتأويل أن نعود إلى النصوص لنرى كيف كان أصحابها ينظرون إلى الأزمة ويقدمونها لأنهم ــ كمعاصرين أو كقريبين من العصر الذي يتحدثون عنه ــ ربما كانوا ينقلون إلينا انطباعات وآراء أكثر لصوقا بالواقع ؛ في حين أننا في

(1) ابن خلدون. **كتاب العبر**، ج 1، بيروت، 1968، ص. 300 ــ 304 الفصل الذي عنوانه «في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص».

تدخلنا، مهما كان موثقا، ربما نجازف بعدد من النظريات والفرضيات الوهمية. والمثل الأعلى في هذا العمل، أي في إعادة كتابة التاريخ، هو أن نحرص على الربط بين الإسطوغرافيا وبناء صورة الماضي كما تتراءى لنا.

وأول ما نلاحظه في تناول الموضوع المقترح قضية ترجع إلى المصطلحات والمفاهيم. فالمؤلفون الذين نعتمد عليهم لم يستعملوا كلمة أزمة[2] التي دأبت الصحافة في عصرنا على أن تترجم بها كلمة Crise الفرنسية أو Crisis الإنجليزية، بل استعملوا ألفاظا أخرى ذات دلالة مغايرة بعض الشيء. ذلك أن مفهوم الأزمة اتجه إلى تحديد جديد في عصرنا، انطلاقا من التاريخ الاقتصادي. ومن المعلوم أن ماركس أدخل هذا المفهوم في جدليته التاريخية، فجعل منه أحد الركائز في فلسفته الاجتماعية وفي نظريته الاقتصادية[3]. وتصدى لهذا المفهوم من بعده عدد من المفكرين والمؤرخين يأتي في مقدمتهم المؤرخ الفرنسي «لابروس» الذي أولى مجهودا خاصا لدراسة الأزمة الاقتصادية في فرنسا قبيل ثورة 1789[4].

فالأزمة كما نتحدث عنها اليوم في أحاديثنا العادية مفهوم حديث يرتبط بالتطورات العظيمة التي مرت منها الإنسانية منذ نهاية العصرالوسيط ويمس قبل كل شيء بالاقتصاد. فالأزمة تحدث عندما يقع اختلال في التوازن بين العرض والطلب. فإذا تجاوز الأول الثاني بنسبة معينة وتكاثرت البضاعة في الأسواق وفاقت بكثير حاجة الاستهلاك، حدث الكساد وتلاهُ التناقص في الإنتاج وتلاهُ تزايد البطالة، بحيث نجد أنفسنا أمام سيرورة حتمية تنتهي بانتشار الفاقة والبؤس داخل المجتمع، وقد تكون سببا في الاستياء العام والثورة. وأما إذا تجاوز الطلب العرض بنسبة معلومة وكان يتعلق بمواد ضرورية كالقمح والزيت وغيرهما، فإن

---

(2) من المعاني التي أوردها لسان العرب لابن منظور لشرح كلمة أزمة : شدة العض بالفم كله ــ السنة المحدثة ــ سنة أزمة ــ الشدة أو القحط وكلها معان لا تدل على تفاعلات متشابكة داخل مسلسل تاريخي.

(3) عرض ماركس للأزمة في معظم تآليفه، وبالخصوص في :

- **Principes de la critique de l'economie politique.**
- **Théories de la plus-value.**
- **Le capital.**

(4) E. La brousse, **la crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution,** Paris, P.U.F. 1944.

ذلك قد يؤدي إلى حدوث المجاعة والأوبئة. ولعل هاته الحالة الثانية هي التي نجد عنها أصداء كثيرة بالنسبة للعصور المنصرمة من تاريخ المغرب، بينما الحالة الأولى تعني بالخصوص المجتمعات المصنعة في عصرنا الحاضر[5].

فنحن عندما نلقي نظرة شاملة على مغرب العصر الوسيط، نكتشف أن المجتمع المغربي لم يتشك، في يوم من الأيام، من تضخم الإنتاج. بل إن الإسطوغرافية تنوه، عادة، بالسنوات التي ترخص فيها الأسعار وتكثر المحصولات. بينما تسجل التشكيات الناشئة عن تدهور الإنتاج، وخاصة في سنوات القحط التي تنشأ عنها المجاعة والأوبئة والتدهور الديموغرافي[6].

ومن هنا يظهر لنا السبب الذي جعل مؤرخينا القدامى لا يستعملون كلمة أزمة للدلالة على تلك الحالة. فهم يفضلون استعمال كلمات أخرى مثل فاقة، قحط، وباء، غلاء، جراد، مجاعة، فتنة، خلاء الأرض، إلخ... منتقلين من النتيجة إلى السبب ومجتنبين استعمال كلمة لا تخلو من إشكالية نظرية. وأما ابن خلدون الذي ارتقى في بحثه إلى النظرة الاجتماعية الشمولية، فقد استعمل كلمات أخرى : **هرم** الدولة، في نظريته عن أعمار الدول، أو **الخلل** الآتي إما من جهة العصبية وأما من جهة المال[7]. ونجد كلمات أخرى مثل إدبار، نقص، ضعف، عند صاحب **روض القرطاس**. ومن بين الكلمات التي يستعملها ابن عذاري نجد لفظة **الحدثان**.

وبالجملة، فالإسطوغرافية التقليدية حافلة بالكلمات التي تقترب من معنى الأزمة، لكن هذه الكلمة الأخيرة منعدمة فيها. وهاته ملاحظة لا يمكن أن نمر عليها مرور الكرام، لأن لها أهميتها القصوى في المزيد من التعرف على نوع الإسطوغرافية التي نجدها في مصادرنا. كيف يمكننا أن نفسر غياب مفهوم الأزمة كما نفهمه اليوم عند مؤرخينا القدامى ؟

---

(5) **نفس المصدر السابق.**

(6) من المصادر التي اعتنت بتسجيل الأزمات العارضة، يجب أن ننوه، بالخصوص، بروض القرطاس الذي يؤرخ السنوات التي حدثت فيها المجاعات والأوبئة وغيرها من الكوارث.

(7) ابن خلدون، **كتاب العبر**، 310/1 الفصل المعنون : «في أطوار الدولة واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الأطوار».

التفسير يأتي من جهتين : من جهة التاريخ أو الواقع التاريخي الذي عرفه أجدادنا، ومن جهة فكر المؤرخ ذاته.

1) **الواقع التاريخي** لم يكن يبرز الأزمة بالصورة الدقيقة والواضحة التي نعرفها اليوم. فعلى خلاف ما هو موجود في المجتمعات المعاصرة، وبالخصوص المتقدمة منها، لم يكن النظام الاقتصادي راسيا على بناء شمولي ضخم تتداخل فيه سائر البنيات وتتحكم فيه آليات عامة ويرتبط فيه الجزء بالكل، بل كان اقتصاداً مرتبطا بالموارد المحلية، لا طموح له إلا في الاستجابة للحاجات الأولية، بحيث إن البلاد كانت موزعة على عدة خلايا اقتصادية أفقية، تستطيع أن تستقل عن بعضها في إرضاء الضرورات المعاشية. وتلك ظاهرة تصدى لها أصحاب الأنتروبولوجيا التاريخية حينما ميزوا بين **المجتمعات التقليدية** التي تسري عليها قوانين خاصة **والمجتمعات الصناعية** التي تمثل عهداً آخر من تطور البشرية[8].

2) فكر المؤرخ كان منحصرا في تسجيل الأحداث وضبطها وترتيبها وتفسيرها، دون اللجوء إلى نظرية عامة أو الإغراق في التجريد واستعمال مفاهيم تبتعد كثيرا عن الملموس. فالمؤرخ، قبل كل شيء، كان رجلا أخباريا. وتأليفه عبارة عن مجموعة أخبار مرتبة. وقد يقدمها بدون الربط فيما بينها. ولعل امتناعه عن تقديم نظرية أو نظرة تركيبية هو شعوره بأن هنالك أخبارا كثيرة تغيب عنه وأن المادة التي بين يديه تعتورها ثغرات وأن المجهول أكثر من المعروف. ولهذا نجده كثيرا ما يلجأ إلى عبارة «والله أعلم» لإبراز عجزه عن البث في بعض الوقائع التاريخية المهمة. وهو موقف لا يخلو من حكمة ورزانة في كثير من الأحيان.

باعتبار ما تقدم، لا يُمكننا، إذن، أن نطالبهم باستعمال مفهوم لا وجود له في الواقع التاريخي ولا في إدراكهم المعتاد. فمفهوم الأزمة ناشئ عن نظرية اجتماعية شاملة وينفتح بدوره على إمكانات تنظيرية واسعة، والكل مستند إلى تطور لم يعرفه أجدادنا.

ومع ذلك، فلا يعني ما قلناه نفي وجود أشكال مختزلة أو مصغرة أو مقاربة لما ندعوه اليوم أزمة. وتلك الأشكال هي التي دعاها المؤرخون بالألفاظ التي

---

(8) K. Polanyi, Arenberg et Pearson, **Trade and Market in Early Empires**, 1957.
M. Godelier, **Rationalité et irrationalité en économie**, Paris, F. Maspero, 1966.

ذكرنا آنفا والتي لا تضع نفسها في مستوى المفاهيم التنظيرية والعلمية، وإنما هي تقتصر على الوصف والإخبار.

بما أن مفهوم الأزمة مرتبط قبل كل شيء بالاقتصاد، لنبق بقدر المستطاع، فوق أرضية اقتصادية حتى نرى دور العامل الاقتصادي في «أزمات» العصر الوسيط.

إننا، بالطبع، لا نأمل العثور على معلومات كافية ومفصلة في مصادرنا التاريخية. ولكننا نستطيع أن نلمس من رواياتها كيف رافق العامل الاقتصادي مراحل الدولة الموحدية من نشأتها إلى نهايتها[9].

قيام الدولة الموحدية جاء كحل لأزمة متفاحشة بدأ بعيشها المغرب في آخر الدول المرابطية، وهي أزمة لن نتحدث عنها، برغم كونها جديرة بالمزيد من الدراسة والتحليل[10]. حل الموحدون تلك الأزمة، تارة بالسياسة وطورا بالعنف. وأمكنهم في ظرف وجيز أن يقيموا عهدا من الازدهار والنماء، لأنهم اقتنعوا بأن استقرار دولتهم يتوقف على الإنعاش الاقتصادي والتوازن الاجتماعي. وهذا لا يتأتى إلا إذا توفرت الدولة على موارد مالية ضخمة. وهذا ما دفع عبد المومن إلى اتخاذ قرار مهم وحاسم : تكسير بلاد أفريقية والمغرب الذي يوضحه لنا **روض القرطاس** بقوله : «وكسرها من بلاد أفريقية من برقة إلى بلاد نول من السوس الأقصى بالفراسخ والأميال طولا وعرضا. فأسقط من التكسير الثلث في الجبال والشعراء والأنهار والسباخ والطرقات. وما بقي قسط عليه الخراج من الزرع والورق»[11].

سياسة جبائية مبنية على تفكير منهاجي مكنت الدولة الموحدية منذ البداية من التوفر على موارد ضخمة جعلتها تنصرف إلى إقامة المشاريع العمرانية المتعددة وتوزع أموالاً ضخمة على طوائف كبيرة من الخدام والقبائل والجنود وتبني المرافق

---

(9) عن طور نشأة الدولة الموحدية، نحيل على مقالنا : «الخلفية الاجتماعية الثقافية لحركة المهدي بن تومرت»، **المناهل**، ع 24.

(10) **نفس المصدر السابق**، تضاف إليه بعض المعلومات التي أوردها ابن عذاري، **البيان المغرب**، قسم الموحدين، الدارالبيضاء، 1985، ص 16.

(11) ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، 1972، الرباط، ص 198.

المتعددة في المدن والبوادي[12]. وقد توصلت في ذلك إلى نتائج استلفتت أنظار المؤرخين وخاصة في عهد يعقوب المنصور الذي يصفه **روض القرطاس**، متحدثا عن الخليفة، بما يلي : «وهو واسطة عقدهم الذي ضخم الدولة وشرفها. وكانت أيامه أيام دعة وأمن ورخاء ورفاهية وبنية حسنة... صنع عام الأراك المشهور وحصن البلاد وضبط الثغور وبنى المساجد والمدارس في بلاد أفريقية والمغرب والأندلس. وبنى المارستان للمرضى والمجانين. وأجرى المرتبات على الفقهاء والطلبة على قدر مراتبهم وطبقاتهم. وأجرى الإنفاق على أهل المارستان والجذماء والعميان في جميع عمله. وبنى الصوامع والقناطر والجباب للماء واتخذ عليها المنارات. وبنى المنازل من سوس الأقصى إلى سويقة بني مكتود. فكانت أيامه زينة للدهر وشرفا لبني الإسلام»[13].

قد يدفعنا هذا الإطراء إلى شيء من التشكك ؛ ولكن حينما نراجع المصادر المختلفة، نجد هنالك إجماعا على التنويه بعهد المنصور، بحيث يمكننا أن نردد معها أنه كان عهد ازدهار ورخاء وأن تاريخ المغرب الاقتصادي والاجتماعي يجب عليه أن يحوطه بالبحث والتحليل[14]. وهذا ليس بالهين، لأننا لسنا نعرف كل المعطيات الاقتصادية، لشرح المصادر. وكل ما نستطيع أن نقوله بكل تأكيد هو أن السياسة المالية التي انتهجها عبد المومن بتخطيط عقلاني أتت أكلها على مدى جيلين.

نصل الآن إلى الفترة التي تهمنا بالأساس، وهي التي ستنطلق فيها الأزمة غداة وفاة المنصور وصعود ولده الناصر إلى الخلافة. والأزمة تجسدت في حدث أصبحت له دلالة رمزية في تاريخ الغرب الإسلامي والأندلس بصفة خاصة، ألا وهو هزيمة العقاب التي أصبح المؤرخون يرجعون إليها كثيرا لتفسير عدد من مظاهر التدهور التي حصلت فيها الدولة الموحدية إلى حين انقراضها. وسنكتفي في عرضنا هذا بالحديث عن بوادر الأزمة، بقدر ما يسمح لنا الوقت. رأينا الدولة الموحدية

---

(12) من ذلك استقدام قبيلة كومية وقبائل العرب إلى المغرب الأقصى وتوطينهم بالبلاد والإحسان إليهم.

(13) **روض القرطاس**، ص 217.

(14) نحن نخالف هنا ما ذهب إليه ع. العروي عندما تحدث عن تدهور الاقتصاد في عهد الموحدين، انظر: A. Laroui, **Histoire du Maghreb**, Maspero, Paris, 1970.

تسير في صعودها إلى أن بلغت أوجها في عهد المنصور الذي توفي سنة 595هـ/1199م. و لم تمر إلاّ سنوات قليلة على وفاته حتى بدأ التزحلق إلى الأسفل لينتهي بهزيمة العقاب سنة 609هـ/1212م كيف نظر المؤرخون القدامى إلى هذا التطور ؟ وكيف لمسوا ظواهر الأزمة ؟

ابن زرع في **روض القرطاس**، عند حديثه عن الناصر، يركز على الأحداث السياسية ؛ فيذكر أولا، معضلة بني غانية الذين أعادوا ثورتهم بأفريقية مما اضطر الناصر إلى التحرك بجيشه نحو ذلك الإقليم البعيد وإلى معالجة الداء بداء أكبر منه وهو إسناد ولاية أفريقية إلى بني حفص الذين سينقلبون على الدولة حينما تسنح لهم الفرصة. ثم تأتي بعد ذلك مشكلة الأندلس المزمنة التي أخذت تتفاقم في بداية القرن السابع بسبب تشمر النصارى لحرب الاسترداد. فنشعر من قراءة المؤلف أن بوادر الأزمة تتلخص في الإنهاك الذي حصل للدولة الموحدية جراء مواجهة هاتين المشكلتين الكبيرتين[15].

تأتي بعد ذلك عوامل أخرى :

1) مشكلة استنفار الجنود التي تتمثل في ضخامة الجيش وما يطرحه من قضايا مالية ومادية وتنظيمية، بحيث تتأثر أوضاع البلاد عامة من استنفار ذلك الجيش الضخم، وتصبح معنوية الناس ومنزلة الدولة مرتبطتين بانتصاره أو بهزيمته.

2) غياب أي خطة للقضاء على حرب الاسترداد. فالناصر ينتظر حتى يأتيه التحدي من جهة النصارى ليتحرك بجيشه نحو الأندلس، مع أنه يعلم أن الأعداء لهم خطة وأنهم لابد سيستأنفون هجومهم ذات يوم. هل هي سلبية تدل على إعياء أم على يأس ؟ المؤلف لا يعرض للموضوع.

3) تأثير الأشخاص على الأحداث. فابن زرع يلاحظ :

أ) بالنسبة للناصر أنه «غليظ الحجاب، لا تكاد تصله الأمور إلا بعد الجهد، مصيب برأيه، مستبد في أموره وتدبير مملكته بنفسه ؛ مما يعني أن قرارات الناصر ستكون مشوبة بأخطاء لأنها غير مبنية على معرفة كافية بالواقع ولأنها صادرة عن أنانية وكبرياء.

(15) انظر تعاليق ابن عذاري، **البيان**، ص 263 ؛ **روض القرطاس**، ص 240 ؛ المراكشي، **المعجب** (القاهرة 1949)، 321 ؛ المقري، **نفح الطيب** (بيروت 1968)، 383/4، إلخ.

ب) بالنسبة لوزير الناصر عثمان ابن جامع أنه كان شخصا شريرا وغشاشا. فهو الذي قهر أعيان الموحدين «فر من بساط محمد الناصر أكثر الأشياخ الذين قام الأمر بهم» ولم يبق إلا هو وابن منشا بجوار الخليفة «لا يقطع أمرا إلا بمشورتهما».

هكذا، تتراءى الأزمة من خلال **روض القرطاس** في ظهور العجز داخل الجهاز الحاكم عن مواجهة المشاكل الكبرى بحزم، بحيث لا نجد أي أثر للعوامل الاقتصادية والاجتماعية في هذا التصور. وهذا لا يعني أن المؤلف لم يكن واعيا بأهمية العامة الاقتصادي، وإنما أن تصوره للتاريخ والنماذج التقليدية التي استقى منها لم تكن تتجه في هذا المنحى[16].

فإذا رجعنا الآن إلى مؤلف آخر، سندرك بالمقارنة التأثير الشخصي في كتابة التاريخ أو الإسطوغرافية. وهذا المؤلف هو **عبد الواحد المراكشي**.

فهو يتعرض لنفس الأحداث التي ذكرها ابن أبي زرع. إلا أن سرده لها يتسم بدقة أكبر وتفصيل أفيد. فيذكر، مثلا، كيف انهزم الجيش الذي وجههُ الناصر لمحاربة بني غانية. وكان قائده هو السيد أبو الحسن علي بن عمر بن عبد المومن، أي أحد الأمراء المرموقين. ويتعجب من هاته الهزيمة بملاحظة وجيزة ولكنها مهمة ؛ إذ يصف الجيش[17] بقوله : «لم أر لهم جيشا أضخم ولا أكثر منه سلاحا ولا أحسن عدة». هل يقصد بمثل هاته الملاحظة إلى أن يبين سوء حظ الناصر، مرهصاً للهزيمة الكبرى التي سيتكبدها بعد سنوات أم هو ينبئنا بالحدث دون قصد ؟

الواقع أن المراكشي، كأديب، أكثر حرية من ابن أبي زرع في سرد الوقائع وأبلغ تعبيرا. إنه صاحب تصورات وانطباعات : فهو يستحضر الأحداث في ذهنه ويعيشها بخياله قبل أن يكتب عنها.

ويتحدث بنفس الطريقة عن مشكلة الأندلس وجواز الناصر بجيوشه إليها. إلا أنه يلقي أضواء أخرى على عهد الناصر تساعدنا على فهم أوسع لبوادر الأزمة :

---

(16) ابن أبي زرع، **روض القرطاس**، ص 231 ـــ 241.

(17) المراكشي، **المعجب**، ص 314.

1) فساد الإدارة المحلية المتجلي في الإيقاع بوالي فاس عبد الرحمان[18] وإذا كانت فاس، حاضرة المغرب الكبرى، المتمتعة برعاية الدولة واهتمامها، تعرف مشاكل إدارية، فما بالُك بغيرها من المدن والأقاليم ؟

2) المعاملة القاسية التي عامل بها جيش الناصر أهل ميورقة بعد فتح جزيرتهم والتي من شأنها أن تنفرهم من الموحدين وتكون سببا في خروج الجزيرة من يدهم[19].

3) ثورة الجزولي سنة 597هـ، التي أنهكت الجيش الموحدي والتي تمثل بداية انحراف إقليم سوس على الدولة الموحدية. إن موقف هذا الإقليم ظاهرة من ظواهر الأزمة التي ستعرفها الدولة فيما بعد[20].

4) التعريف بالممالك النصرانية بإسبانيا وملوكها. وهو موضوع قلما تتعرض له المصادر العربية، وكأنها تتحرج من ذكر ملوك كفار. ولم يكن هذا رأي مؤلفنا، مما يدل على تفتح ذهنه. فهو، مثلا، يشهد شهادة تدل على تسامح ملك قشتالة وشهامته حين منع جيشه من قتل المسلمين الذين كانوا بقلعة رباح ؛ برغم كونه لا ينسى لعنه[21].

يقدم لنا **المعجب**، إلى جانب ذلك، نظرة مفيدة عن البلاط والدائرة المحيطة بالناصر، نستشف منها أن هذا الأخير لم يكن هو الرجل الصالح لتولي الخلافة بعد يعقوب المنصور، بل يفضل عليه أخاه إبراهيم الذي ينعته هكذا : «وهو خير ولده وأجدرهم بالأمر، لو كانت الأمور جارية على إيثار الحق واطراح الهوى، لا أعلم فيهم أنجب منه»[22].

كلام يقوله المراكشي بعد هزيمة العقاب التي ذهبت بسمعة الناصر وعرضته للنقد والاتهام. لكن المراكشي كرجل بلاط، هو أيضا، تعود على المجاملة والمداهنة،

---

(18) **ن.م**، ص 314.

(19) **ن.م**، ص 315.

(20) **ن.م**، ص 315.

(21) **ن.م**، ص 320 ــ 321.

(22) **ن.م**، ص 308.

لا يقول دائما رأيه بكامل الصراحة. وإنما نلمسه من خلال السطور أو من خلال سكتاته.

ويتبين هذا بالخصوص عند ذكره لرجال البلاط. فهو مثلا يثني على الوزير محمد بن علي بن أبي عمران. لكنه لا ينوه بابن جامع الذي حل محله في الوزارة، مشيراً بذلك من طرف خفي إلى خطإ الناصر في هذا التغيير، ومؤكدا ما نعت به من الغش والدس والخديعة في مصادر أخرى. وينوه بالكاتب ابن يخلفتن الفازازي والقاضي أبي عمران موسى، بحيث إن سكوته عن ابن جامع يصبح بليغ الدلالة. ومن الإشارات التي لم يصحبها بأي تعليق ملاحظته أن الناصر لم يكن يتجاوز «سبع عشرة سنة وأشهر» حين توليه الخلافة[23].

لكن هل يفهم من هذا التحليل أن المراكشي حصر أسباب الأزمة في تصرف الأشخاص الكبار وأخطاء الجهاز الحاكم ؟

إن اللوحة التي رسم لنا تضمن عناصر أخرى تدل على أنه كان مدركا لتعقد الوضع وتعدد معطياته.

1) ثقل التبعات العسكرية التي طرحت على الناصر والتي أرهقت الدولة ماديا وأدبيا.

2) المشاكل المالية المترتبة عن الحملات العسكرية الكبرى في المغرب والأندلس[24].

3) الاستياء داخل جند الموحدين، اذين هم ركيزة الجيش والدولة معا، بسبب تأخير أرزاقهم[25].

هكذا نلمس تفوق المراكشي على ابن أبي زرع فيما يقدمه لنا من معلومات مختلفة وانطباعات شخصية تجعل منه شاهدا نحريرا نادرا من نوعه. ولا غرو، فقد كان معاصرا للأحداث، عارفا بشؤون الدولة الموحدية، نظرا لقربه من رجالها

---

(23) ن.م : تفاصيل مبثوثة فيما بين صفحتي 310 و313.

(24) يكفي أن نقرأ الفصل الذي خصصه المراكشي للناصر (ص 307 ـــ 323) لندرك ضخامة الجهود العسكرية والنفقات التي تسببت فيها.

(25) ن.م، ص 322.

وقادتها. وقد ظل حاظرا بالمغرب إلى غاية سنة 614هـ، أي إلى ما بعد وفاة الناصر بأربع سنوات[26].

والذي نخرج به من كتابته عن الناصر يدفع بنا، أحببنا أم كرهنا، للعودة إلى المعطيات الاقتصادية. لقد رأينا، في بداية هذا العرض، ارتباط الدولة الموحدية بالاقتصاد منذ نشأتها. لقد عملت على تدعيم الاقتصاد عند الانطلاق، لكنها أصبحت، فيما بعد، محتاجة إلى دعمه المتواصل لتحقيق طموحها ومشاريعها الكبرى وفرض هيبتها بغرب البحر المتوسط.

وهنا نلتقي مع ابن خلدون الذي يبين كيف أن الدولة الناشئة، بسبب غلبتها تشارك أهل الثروة في ثروتهم فتأخذ «حصة بمقدار غلبها»، أي إنها تدخل كشريك قوي في مشروع اقتصادي كبير، له تأثير حاسم على الوضع الاقتصادي العام بالبلاد[27]. وهكذا، نجد الدولة تسير منذ عهد يعقوب المنصور في إنجاز برنامج كبير يتعلق بالمعمار والعمران وتنظيم الري وتمكين الموحدين بمختلف طبقاتهم من مستوى معاشي متميز. وإلى جانب ذلك نراها تتوسع في تشييد البناءات الجميلة والتَّرَفِيَّة من قصور وقصبات ومساجد وغير ذلك من مظاهر الأُبهة والفخفخة[28]. وكانت المداخيل الوفيرة الناشئة عن نظام الجبايا المحكم التي كانت تقدمها لهم الإمبراطورية تسمح بتلك النفقات الباهضة. لكن هل استمرت تلك المداخيل بانتظام بعد عهد المنصور ؟

ثم لا ننسى، في نفس الوقت، أن الدولة وجدت نفسها مضطرة إلى نفقات عسكرية باهضة لمواجهة الأوضاع المتفاقمة سواء بأفريقية أو الأندلس. ففي فترة لا تتجاوز ثلاثين سنة منذ تولي يعقوب المنصور إلى وفاة الناصر (580 — 610هـ/ 1184 ـــ 1213م)، تحرك الجيش الموحدي الكبير الذي كان يعد بمئات الآلاف تحركات عديدة في اتجاه إفريقية أو الأندلس. فكم هي المصاريف التي

---

(26) ن.م، ص 309.

(27) المقدمة، ص 246.

(28) العمري، مسالك الأبصار. ونحن ننقل هنا عن كتاب ورقات عن الحضارة المرينية لمحمد المنوني الذي نشر قطعة من المسالك بعنوان «وصف المغرب أيام السلطان أبي الحسن المريني». وفيها يتحدث عن مراكش الموحدية، ص 287 ـــ 309.

كانت تسببها تلك الحركات الملحمية ؟ وما هو انعكاس ذلك النزيف المالي على المجتمع ؟

لحسن الحظ، احتفظ لنا **المعجب** بتقدير عام لما كلفته حملة الناصر بأفريقية فيما بين سنتي 601 و604هـ، فقال إنها بلغت مائة وعشرين حملا ذهبا[29]. ومهما تواضعنا في تقدير الحمل، فإن المجموع يكوّن مبلغا باهظا ومرهقا. وقد قرر ر.موني حمل الجمل مابين 125 و150 كيلو غراما[30]، حيث تكون مجموع المصاريف مابين 15000 و18000 كيلو من الذهب، ولا تنحصر مصاريف الجيش في ما يأخذه السلطان من بيت المال، بل هناك كلف أخرى يتحملها السكان، سواء بالنسبة لإيواء الجيش أو مئونته.

وهذا النزيف أدى في النهاية إلى عجز بيت المال عن تسديد المبالغ الضخمة التي أصبحت تتطلبها حركات الجيش ؛ مما دفع الناصر، حسب رواية ابن أبي زرع، إلى إلزام «كل قبيلة من قبائل المغرب حصة خيلا ورجالا يخرجون معه للجهاد»[31]. وقد اضطر إلى ذلك بعد أن أنفق بسخاء على مدينة فاس وبني وجدة وأسوار المزمة وقصبة بادس فيما بين سنتي 602هـ و605هـ[32]. وقد ظهر العجز بصورة جلية في معركة العقاب، حيث اضطر الناصر إلى تأخير أرزاق الجنود بشهرين مما أدى إلى استيائهم[33].

قبل هذا التاريخ بسنوات، شعر الناصر بخطورة العجز المالي فحاول تلافيه. لكن هل كان ذلك ممكنا ؟

يذكر ابن عذاري في حوادث سنة 600هـ أن الناصر تشمر لتفقد بلاده، فأصدر أمره للولاة على الأندلس «بالنظر في الآلات الحربية»[34]. وبعد ذلك، طرحت المشاكل المالية بحدة على الناصر إثر عودته من حملة أفريقية سنة 604هـ،

---

(29) **المعجب**، ص 318.

(30) R.Mauny, **Tableau géographique de L'Ouest Africain,** p 395

(31) **روض القرطاس**، ص 234.

(32) **ن.م**، ص 233.

(33) **المعجب**، ص 322.

(34) ابن عذاري، **البيان**، ص 242.

مما جعله يواجهها بشيء من الحزم. وهو مايعبر عنه ابن عذاري بهاته الجملة «شرع في الإشراف على الوجوه السلطانية والأشغال العملية»[35]، فلجأ إلى تدبير إداري وحد به السلطة المالية ؛ إذ عين عبد العزيز بن أبي يزيد على «إشراف البرين وضم الأعمال وتفقد الأشغال»[36]، وهي عبارة يستفاد منها تركيز الشؤون المالية في يد شخص واحد. واسم الوظيفة «إشراف البرين» يَعني، من دون شك، السلطة العليا على عدوتي الأندلس والمغرب بأوسع معنى. وقام الناصر، في نفس المناسبة، باستدعاء «العمال إلى الحضرة بأعمالهم وكتابهم المقيدين لأشغالهم»[37] قصد محاسبتهم والتحقيق معهم. والمستخلص من رواية ابن عذاري أن تدبير الناصر لم يجر حسب القواعد ؛ إذ «لم يقصد فيه إلى تحقيق» وقد نكب بعض العمال ووقعت تعيينات جديدة[38].

ومثل هذا التدبير، إذا اعتبرنا الظرف الدقيق الذي جرى فيه، لم يكن يهدف إلى التصحيح بقدر ما كان يهدف إلى البحث عن موارد جديدة عن طريق مصادرة العمال الذين توجهت إليهم التهمة وعزل المقصرين منهم في جمع الجبايا. وإذا كان المؤرخون يقدمون هذه التدابير كعقوبات مشروعة للضرب على يد المفسدين والغشاشين، فإن النقد التاريخي يجعلنا نتشكك في محاولة تبرئتهم للسلطان.

هكذا، من خلال قراءة النصوص التاريخية، يظهر لنا الفرق بين مؤرخ ومؤرخ في تناول الأحداث وسردها وتفسيرها وتقويمها، بحيث إن الأصح هو أن لا نتحدث عن إسطوغرافية بالإفراد، بل عن إسطوغرافيات بالجمع. وهذا ما يمنح لنا حظا أوفر، اليوم، حينما نريد إعادة كتابة تاريخ المغرب. ولو كان الوقت يسمح لنا، لقمنا باستعراض أهم المصادر ورأينا كيف لمست موضوع الأزمة الذي يهمنا.

والذي توصلنا إليه، الآن، من هاته النظرة الخاطفة والمرتكزة على البعض منها، هو ثقل العامل الاقتصادي في خلق الأزمة[39]. وقد تجلى لنا ذلك في اختلال

---

(35) ن.م، ص 251.

(36) ن.م.

(37) ن.م.

(38) ن.م.

(39) ن.م.

التوازن بين نفقات الدولة المتزايدة في القطاع العسكري، ومداخيل الجبايات المتقلصة بسبب الاضطرابات الناشبة في الإمبراطورية الموحدية. لقد استطاع يعقوب المنصور بذكائه وحزمه أن يحافظ على ذلك التوازن، بينما عجز الناصر عن تحقيقه، نظرا لتفاقم المشاكل في عهده، من جهة، لصغر سنه وقلة تجربته وقصور جهاز دولته، من جهة أخرى.

وهذا الاختلال الواقع في مالية الدولة كانت له انعكاسات خطيرة، سواء في إرهاب العمال والمشرفين وأصحاب الأشغال أو في الضغط على الرعية وتحميلها من الكلف ما لا تعتبره أمرا مشروعا، بحيث وضعت الثقة بالدولة في مطرح التشكك والتساؤل ؛ وبذلك انفتح الباب لسيرورة التدهور والتأزم.

أقول إننا توصلنا إلى إبراز أهمية العامل الاقتصادي، ولا أقول إن مصادرنا قامت بذلك عن وعي تام. ولا يحق لنا أن نعاتب أصحابها عن ذلك، لأن التحليل التاريخي الذي نقوم به، انطلاقا من معطيات اقتصادية ناشئ عن نظرية فلسفية لم تتمخض عنها الأبحاث المتواصلة والمتكاثفة إلا في القرن التاسع عشر. وهي النظرية التي تمنح الأولوية للحدث الاقتصادي في تحريك التاريخ وتوليد أحداث أخرى. ومهما ناقشها المعترضون والمخالفون، فقد احتلت شيئا فشيئا ساحة البحث التاريخي، وغيرت مفهوم التاريخ وبنيته.

ومع ذلك، فلا يخولنا التسليم بأولوية العامل الاقتصادي إهمال العوامل الأخرى. فالأزمة الموحدية، كما تراءت لنا من خلال المصادر، تدخلت فيها أسباب أخرى لا علاقة لها بالاقتصاد، نشير إلى أهمها بإيجاز :

1) نمو القوة المسيحية في إسبانيا واستعدادها لمواصلة حرب الاسترداد بجنود أوفر ووسائل أكبر. الشيء الذي وضع الدولة الموحدية في إرهاق دائم.

2) انتقاض الأقاليم النائية في المغرب الكبير على يد بني غانية وغيرهم، مما تسبب في إرهاق ثان لا يقل عن الأول وأدى إلى نشوء دولة مناوئة بأفريقية، هي دولة بني حفص التي حملت بدورها لواء الدعوة الموحدية.

3) دور الأفراد : ويتجلى لنا، أولا، في خلو الجهاز الحاكم من أشخاص أكفاء في السياسة والحرب. كما نلمس آثاره السلبية في الأخطاء العديدة التي ارتكبت. وهاته النقطة تعود بنا إلى التساؤل التقليدي : ماهو دور الفرد في صنع التاريخ ؟

لا نريد أن ندخل في المناقشات الطويلة التي يثيرها الموضوع. وكل ما نستطيع أن نقوله عن يقين التجربة والممارسة هو أن الفرد بمنزلته في المجتمع عامل من عوامل صنع التاريخ. إنه لا يصنع التاريخ وحده، ولكن له مساهمته الملحوظة التي يمكنها، في بعض الأحيان، أن تكون حاسمة في خلق الأحداث وتوجيهها.

فالناصر بشخصيته المتجبرة والمستبدة، ووزيره ابن جامع المسيطر على مقاليد الدولة، وحاشيته المنقادة أو الراكنة إلى الاستفادة من المنصب والجاه، كل أولئك كانوا جاهلين بالأوضاع، بعيدين عن الإدراك السياسي وبعد النظر من أجل التهيؤ للمستقبل. ولذلك، فقد سيطرت عليهم الأحداث بدل أن يسيطروا عليها، وكانوا عاجزين عن تحمل مسؤولياتهم التاريخية.

نستطيع أن نقول إنَّ هاته العوامل المضافة إلى العامل الاقتصادي هي التي حظيت باهتمام مصادرنا، فأفاضت في الحديث عنها وأمدتنا بعناصر لا تخفى أهميتها في هذا الملف التاريخي الكبير.

الفصل الرابع

إطلالة على بعض المدن المغربية الوسيطة

منزلة طنجة بين المدن المغربية في العصور الإسلامية الأولى(*)

الحديث عن طنجة هو توغل في تاريخ المغرب، المعروف منه وغير المعروف. فالمدينة، على أي حال، من أقدم الحواضر المعروفة في المغرب الأقصى، ذكرها الكاتب اليوناني «هيكاتي دوميلي» وهو جغرافي ومؤرخ، إلى جانب «ترانكي»، مدينة بالقرب من أعمدة هرقل و«مليسا»، وذلك في القرن السادس قبل الميلاد. كما أشار إلى موقعها «حنون» في رحلته المشهورة، وتدل الحفريات على وجود آثار القرطاجيين في المدينة. وذكر أيضا، كإحدى المدن الرئيسية في عهد الممالك الموريتانية التي احتفظت باستقلالها لمدة، في ظل تواصلها مع روما، إثر انهيار الدولة القرطاجية.

ولما قررت روما أن تقضي على الدولة الموريتانية وأن تحكم البلاد مباشرة بواسطة ولاتها وجيشها، قسمت البلاد إلى شطرين : شطر شرقي، دعته **موريتانيا القيصرية**، ويتطابق مع إقليم وهران غرب الجزائر إلى حدود المغرب، **وموريتانيا الطنجية**، التي تتطابق مع الجزء الشمالي من المغرب الحالي. والذي يهمنا هنا هو الاسم الذي خلعته الادارة الرومانية على هذا الشطر الثاني بنسبته إلى طنجة. وهي نسبة تدل على أن طنجة كانت في ذلك الوقت أبرز مدن المغرب وأشهرها، وهو ما دعا الرومان لاستعمالها من أجل تمييز منطقة المغرب الأقصى عن جارتها.

ومن المعلوم أن تاريخ المغرب القديم أصبح اليوم مدينا للحفريات الأركيولوجية أكثر مما هو مدين للروايات التاريخية القليلة والمقتضبة. إلا أن هاته الحفريات قد تبرز جهات أكثر من أخرى، ومن ثم يمكن أن تؤدي إلى أحكام خاطئة. فالحفريات أبرزت مثلا، مدنا مثل وليلي وسلا، أكثر من مدن أخرى كان لهما حضورهما المؤكد في التاريخ القديم مثل سبتة وطنجة وغيرهما.

(*) صدر في : «طنجة في التاريخ المعاصر 1800 ـــ 1956» منشورات كلية الآداب بالرباط ومدرسة الملك فهد العليا للترجمة بطنجة. ط 1. 1991. ص 43 ـــ 51.

على أن الأبحاث الأركيولوجية بدأت تمس طنجة، وإن كان في شيء من البطء. وهي دراسات كثيرا ما تنطلق من شهادات القدماء. فالمؤرخ اللاتيني «بومبونيوس ميلا» الذي عاش بإسبانيا في القرن الأول للميلاد، يقول عن طنجة : «إنها مدينة قديمة جدا بناها، على ما يحكى، آنتى» وآنتى يعود بنا إلى أساطير الميثولوجيا الإغريقية، إذ هو المارد الجبار ابن الأرض من «بوسيدون» إلاه البحر. والذي يهمنا من هاته الرواية هو الشهادة بأقدمية طنجة وتميزها بأساطير ميثولوجية تدل على قيمتها وأهميتها في أعين القدماء.

ويتضح من الأبحاث التي قام بها الأستاذ «بونيش» في المنطقة ومن الاستنتاجات التي توصل إليها أن طنجة كانت تتمتع بمنزلة خاصة في المغرب الروماني، بحيث أصبحت تتمتع قانونيا بحقوق المدينة الرومانية، وحظيت بالتفات خاص من لدن حكام روما، بحيث إنها كانت هي العاصمة الحقيقية للإقليم الروماني، وهذا سر نسبتها إليه.

وليس في الأمر ما يدعو إلى الاستغراب، فإن طنجة كانت أقرب موقع في القارة الأفريقية إلى الأمبراطورية الرومانية التي لم يكن يفصلها عنها إلا بوغاز جبل طارق. وبما أنها تقع في البحر المتوسط، الذي كان يدعوه الرومان «بحرنا»، فإن اهتمامهم بالمدينة كان أمرا طبيعيا، خصوصا إذا اعتبرنا أن معظم الملاحة في ذلك العصر كانت تجري بالبحر المتوسط، وأن التحرك في شواطئ المحيط الأطلسي كان محدودا، نظرا لما كان يثيره من خوف. طبعا كانت هنالك مدن أخرى بالشاطئ المتوسطي مثل سبتة، ولكن طنجة كانت أسهل مأخذا كميناء، وأسهل اتصالا ببقية البلاد، إذ من فحصها تمتد سهول الهبط والغرب. وهو أمر ما كان ليغيب عن الإدارة الرومانية المتمرسة بالخبرة العسكرية والاقتصادية.

وقد استطاع الباحث الأركيولوجي «بونيش» أن يحدد تصميم المدينة بالنسبة للعهد الروماني وما احتوته من أحياء وميناء ومعالم، بناء على ما تركه البرتغاليون والإنجليز من مصورات عن المدينة القديمة. واستطاع أن يكتشف ليمس المدينة الذي كانت تتخلله ثكنات للدفاع عنها وعن ظهورها. إلا أنه ليس من السهل إجراء الحفريات الأركيولوجية، نظرا لكون المدينة الحالية تقع فوق المدينة العتيقة. ومع ذلك، فقد استخرجت عدة قطع آثارية من جوف الأرض تعود بنا للعصر القديم.

ولما دخلت الامبراطورية الرومانية في طور التدهور في أواخر القرن الثالث الميلادي، قرر الرومان أن ينسحبوا إلى المنطقة الشمالية من المغرب محتفظين بطنجة وسبتة، وبسبب ذلك اكتسبت طنجة أهمية خاصة، ثم جاءت غارة الوندال على أفريقيا الشمالية التي امتد مفعولها طوال قرن في المنطقة. والظاهر أن طنجة لم تتأثر بها، إذ لم يكتشف عنهم أثر مادي بها. هل دخلت طنجة تحت الحكم البيزنطي مثل سبتة أم لا ؟ ليس من السهل الجواب على مثل هذا السؤال في غياب الحجج التاريخية الكافية.

لكن إذا سمحنا لأنفسنا بترجيح بعض الفرضيات، يمكننا أن نقول إنها كانت تحت النفوذ البيزنطي، بصورة أو بأخرى. فالدولة البيزنطية أصبحت هي وريثة الإمبراطورية الرومانية. فمن الطبيعي أن تسعى إلى احتضان طنجة إلى سبتة كجزء من الإرث الروماني والفاصل بين المدينتين ليس كبيرا. وهذا ما يظهر بوضوح عند وصول الفتح العربي إلى المنطقة في القرن الثامن، إذ نجد سبتة وطنجة تحت سلطة واحدة، هي سلطة يوليان. والتساؤل يتحول حينئذ إلى انتماء هذا الأخير : هل هو وال من قبل الإمبراطور البيزنطي أم من قبل ملك إسبانيا القوطي ؟

وتشير المصادر العربية إلى كون طنجة، عند قدوم الفتح العربي إليها كانت حسب تعبير **روض القرطاس**، هي «قاعدة بلاد المغرب وأم مدنه»، مما يدفع إلى الاعتقاد بأن الإرث الروماني استمر كما هو، وأن الدور السياسي والإداري الذي كانت تقوم به طنجة منذ أيام الرومان، ولربما منذ أيام القرطاجيين، استمر كما كان من دون تغيير.

وهذا طبيعي إذا ألقينا نظرة على خارطة المغرب في القرن الثامن الميلادي، أي عند وصول الفتح الإسلامي للمنطقة. فالمدينة الوحيدة التي تستلفت النظر داخل الأرض المغربية هي، ولاشك، «وليلي» التي صادفت أحسن حظ بفضل الاستكشافات الآثارية المعاصرة. ومثل هذه الصدف قد تدفعنا إلى الخطإ في التقدير، فنعتقد، مثلا، أن وليلي كانت أهم مدينة بالمغرب، وأنها بالتالي كانت هي مركز الحكم والتسيير. وكذلك هو الشأن بالنسبة لسلا وليكسوس وهلم جرا. والحقيقة أن الرومان بتجربتهم الإدارية والعسكرية العريقة ما كانوا ليختاروا أماكن بعيدة وصعبة لإقامة مركز سلطتهم في إقليم كبير وشاسع الأطراف مثل موريتانيا الطنجية. بل إن مثل هذا المركز يقيمونه في المكان الذي يقدم لهم أوفر الضمانات

من حيث الأمن والاتصال والتحركات العسكرية برية كانت أم بحرية. وما كانوا ليجدوا موقعا أفضل من موقع طنجة لتحقيق غرضهم. نعم، كانت هنالك مدينة أخرى مهمة هي سبتة. ولكن سبتة كما بين لنا التاريخ الحديث والمعاصر يمكن عزلها بسهولة عن بقية التراب المغربي، مما يجعلها معرضة لخطر الانعزال أو الاستيلاء الأجنبي كما هو واقع الآن.

والظاهر أن المدينتين كانتا متعاونتين في الإشراف على المنطقة الشمالية من المغرب. فكانت سبتة تقوم بدور عسكري وحربي لمناعتها، بينما تحتفظ طنجة بدور سياسي وإداري، وذلك تحت سلطة الحاكم يوليان القوطي أو الغماري الذي صادفه الفاتحون العرب أمامهم وكانت لهم معه فصول متواصلة من التعاون أدت في النهاية إلى التحالف واجتياز البوغاز للشروع في فتح إيبيريا.

نعود، مرة أخرى، إلى الوضع السياسي الذي كانت توجد عليه طنجة عند الفتح العربي، فقد اتضح لنا بأنها كانت عاصمة للمغرب الشمالي، على الأقل، وأن حاكمها كان هو يوليان. يبقى علينا أن نتساءل، الآن : هل كان حاكما مستقلا أم تابعا لمملكة القوط الإسبانية أم للإمبراطورية البيزنطية ؟

ليس من السهل أن نقدم الجواب على مثل هذا السؤال، لأن معظم المصادر لا تجيبنا عليه. لكن المؤرخ ابن خلدون يقدم لنا جوابا جديرا بكل اعتبار. فابن خلدون حين يسمي يوليان «عامل طنجة»، يذكر في فقرة أخرى وهو يتحدث عن «جرجير» صاحب أفريقية : «وكان ملكهم جرجير يملك ما بين طرابلس وطنجة تحت ولاية هرقل، ويحمل إليه الخراج».

رواية واضحة ذكرها ابن خلدون في تاريخه، إذ يستنتج منها أن يوليان، كان عاملا على المنطقة وتابعا للدولة البيزنطية. كما أن طنجة وسبتة كانتا داخلتين في إمبراطوريتها. من أين استقى ابن خلدون هاته المعلومات ؟

ليس في مستطاعي أن أجيب الآن على هذا السؤال. ولكن ابن خلدون، على أي حال، مؤرخ ثقة، لا يمكن أن يقدم تلك التوضيحات لو لم يكن لديه سند ومصدر كان تحت يده وضاع الآن منا. لكن طنجة وشمال المغرب كانا جغرافيا على قاب قوسين أو أدنى من شبه الجزيرة الإيبيرية مما جعلهما يتأثران، بكيفية أو بأخرى، من ذلك الجوار، ومما كان يدفع بالمملكة القوطية إلى التفكير في

إحتضان المنطقة الشمالية في المغرب، بحيث كانت هنالك تبعيتان متراكبتان يخضع لهما شمال المغرب : تبعية رسمية واسمية إزاء الدولة البيزنطية، وتبعية غير واضحة ولا محددة، إزاء الدولة القوطية، بحكم الجوار والتواصل. وهذا ما جعل المصادر العربية حائرة ومترددة في تلمسها لهاته القضايا.

وكان يوليان، بالطبع، يحرص على تبعيته الاسمية لبيزنطا البعيدة، إذ كان بسبب ذلك يحظى باستقلال كبير، وكأنه ملك أو أمير. ولقب «الكونت» الذي كان يحمله يوحي بذلك. وفي نفس الوقت، كان ليوليان تواصل مكثف ومستمر مع جيرانه بإسبانيا، ويرحب بذلك، مادامت هاته الأخيرة لا تطمع في النيل من استقلاله.

ولعله أحس، عند قدوم العرب بأن المملكة القوطية تسعى للسيطرة على شمال المغرب، ولعله عانى منها ضغوطا ومضايقات ورأى نفسه عاجزا عن مواجهة خطر العدوان الإسباني، وحده. وهذا ما جعله يلجأ، في النهاية، إلى مد اليد للعرب الفاتحين والتفاهم معهم من أجل القضاء على الدولة القوطية. ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن مشروع الاستيلاء على شبه الجزيرة الإيبيرية لربما كان يساور أذهان الحكام البيزنطيين وتفاوضوا في هذا الشأن مع عاملهم يوليان الغماري. لكن فرصة تحقيق المشروع لم تتم إلا على يد العرب الذين استولوا، في الحقيقة، على كل البلاد التي كانت تابعة للإمبراطورية البيزنطية في آسيا وأفريقيا.

إنني لا أنكر بأن ما أقدمه الآن ماهو إلا فرضية في حاجة إلى مناقشة، ولكن التاريخ إذا عدم المصادر الكافية، لا يمكنه أن يستغني عن الفرضيات إذا أراد أن يستثمر المعلومات القليلة التي يتوفر عليها. فكيف نفسر موقف يوليان ؟ هل بقصة بنته التي قد تغري عشاق القصص الجميلة، أم باعتبار العناصر الأساسية والحيوية التي تكيف باستمرار العلاقة بين بلدين وشعبين ؟ وشعب المنطقة عرف منذ القديم بإبائه وثورته على كل من يعتدي على حريته، كما تدل على ذلك الآثار المكتشفة في ليمس طنجة حيث توجد بقايا لعدد من الثكنات التي كان يستعملها الرومان في مواجهتهم لسكان الأرياف فالأدعى إلى الاعتقاد هو أن يوليان كان في صراع مع جيرانه في العدوة الشمالية، وأن الصراع وصل إلى الحد الذي لم يعد فصله إلا عن طريق القوة. فوجد في ورود العرب إلى المنطقة فرصة للتخلص من السيطرتين. ولعله حسب أن العرب سيوحلون في فتحهم لإسبانيا وسيضطرون

لنقل معظم قوتهم إلى تلك البلاد. فيجد حينذاك متنفسا يجعله يستعيد سيطرته وسيادته على المنطقة.

لكنّه أخطأ في الحساب، كما هو معلوم؛ إذ سرعان ما استولى الفاتحون على معظم الجزيرة الإيبيرية، وقضوا على المملكة القوطية، وأصبحوا يسيطرون على العدوتين. إننا، برغم الظواهر، لم نغادر موضوع طنجة ولم ننسه. ذلك أن معظم هذه الوقائع ومضاعفاتها كان مسرحها هو طنجة أو سبتة. فمن المعلوم أن طنجة استقبلت عقبة بن نافع عند الفتح الأول. ثم جاء موسى بن نصير فاستولى عليها. وبعد أن تمكن من إخضاع معظم المغرب، اتخذ من طنجة قاعدة أولى لتحركاته وإدارته العسكرية. ففيها وضع رهائن المصامدة تحت الحراسة سنة 88هـ وعين طارق بن زياد واليا عليها، واتخذ من المدينة أول مركز لتعليم مبادئ الإسلام، إذ تذكر المصادر أن موسى بن نصير أنزل مع طارق بن زياد بطنجة «سبعة وعشرين ألفا من العرب وإثني عشر ألفا من البربر وأمرهم أن يعلموا البربر القرآن والفقه». وفي طنجة دبر فتح الأندلس بعد الاتفاق مع يوليان على أن يكون انطلاق الأسطول الحامل للفاتحين من سبتة. وهكذا قدر لطنجة أن تلعب دورا تاريخيا كبيرا في السنوات الأولى من الفتح الإسلامي.

تأتي بعد ذلك أحداث كثيرة تذكرنا بطنجة. فنشير، بسرعة، إلى أنها كانت هي المركز الذي انطلقت منه ثورة الخوارج على الأمويين. ولا أحتاج هنا إلى ذكر عدد من التعسفات التي صدرت عن الولاة العرب، ولا عن الوفد البربري الذي ذهب يستنجد بالخليفة الأموي ويطلعه على تلك التعسفات. المهم هو أن بربر المنطقة، بعد أن أسلموا وحسن إسلامهم، اقتنعوا بأن الخليفة الأموي المنزوي بقصره البعيد في الشام لا يلتفت إليهم ولا يحس بقضيتهم، فانضموا إلى صفوف المعارضين للدولة الأموية. وكان الخوارج بمجموع العالم الإسلامي بالمرصاد لمواطن الاستياء والتظلم، فاتصلوا بالمغاربة وأطلعوهم على مذهبهم ومطالبهم، فانضموا إليهم. فكان انطلاق ثورة ميسرة المطغري من أحواز طنجة. وهنا نتذكر بأن طنجة كانت قد تلقت تعليما إسلاميا مكثفا على يد جنود الفتح من العرب، بحيث إن المبادئ الإسلامية الداعية للمساواة وحرية المسلم وأمنه من كل تعسف واعتداء كانت قد انتشرت في تلك الجهات وتشبعت بها العقول. وأصبح الناس يقارنون بين تصرفات الولاة وبين تلك المبادئ فيجدون البون شاسعا. ومن المعلوم أن

المذهب الخارجي لم يستقر طويلا بالمغرب، ولم يترك أي أثر، وإنما كان سلاحا مذهبيا لمواجهة الوضع المتردي الناشئ عن إهمال الخلفاء الأمويين لشؤون الإقليم.

لننتقل الآن إلى شهادات الجغرافيين لنتمم هذا الانطباع الأول الذي أخذناه عن المدينة، انطلاقا من بعض المصادر التاريخية. ولعل أقدم جغرافي تحدث لنا عنها هو الذي قدم لنا أحسن شهادة وأوفاها، وأعني به أبا عبيد البكري، فنحن نستقي من شهادته الملاحظات التالية :

1 ــ إنها كانت في عصره كورة أي ما يطابق ما نسميه اليوم إقليما.

2 ــ أنها، أي الكورة، كانت تضم عدة قبائل كبرى منها صنهاجة، ومصمودة.

3 ــ أن الكورة كانت عامرة بالمدن والمراسي مثل القصر الصغير، ومرسى باب اليم، ومرسى موسى، ومرسى بليونش، ومرسى دنيل. كما كانت تقام بها أسواق ذكر منها سوق الثلاثاء وسوق الجمعة.

4 ــ أن طنجة ذاتها كانت دار ملوك المغرب، مؤكدا ما ذكرناه من قبل ويقول في وصفها : «وهي طنجة البيضاء القديمة المذكورة في التواريخ. وفيها آثار للأول، كثيرة قصور وأقباء وغيران وحمام وماء مجلوب في قنا ورخام كثير وصخر منجور. وتحتفر خرايبها فيوجد فيها أصناف الجواهر في قبور أولية وغيرها من المواضع».

يأتي الإدريسي بعد البكري بقرن فيؤكد أهمية طنجة ملحا على الجانب العمراني والاقتصادي ودورها التجاري والصناعي، إذ يقول : «وهي مدينة حسنة لها أسواق وصناع وفعلة، وبها إنشاء المراكب، وبها إقلاع وحط. وهي على أرض متصلة بالبر فيها مزارع وغلات».

وبعد ذلك بقرون، في نهاية العصر الوسيط نجد شهادة أخرى عند الحسن الوزان الذي عاش إلى بداية القرن السادس عشر. إنها شهادة تعكس التدهور الذي حصل في المغرب على أثر تزايد ضغط الدول المسيحية الأوربية، وخاصة منها الإيبيرية. فهو يثير ذكرى ماضي المدينة بقوله : «ومازالت طنجة مدينة متحضرة شريفة مأهولة بأحسن العناصر من السكان». ثم يعود ليتحدث عن حاضرها فيقول : «عاش سكان طنجة عيشة راضية إلى أن سقطت أصيلا. وعندما

بلغهم الخبر، أخذ كل واحد منهم أثمن ما يملك، وغادر المدينة ملتجئا إلى فاس. فأرسل قائد ملك البرتغال حينئذ ضابطا احتلها باسم هذا الملك...»

من خلال شهادات الجغرافيين، نلمس دور المدينة على المستوى الحضاري والاقتصادي. فقد كانت من أقرب المدن إلى الأندلس. فالإقلاع والحط اللذان يذكرهما الإدريسي، إنما كان المقصود بهما الأندلس، بالدرجة الأولى. فالتبادل مع الأندلس مكن الحضارة الأندلسية بمصنوعاتها وتقاليدها من الاستقرر بطنجة، ومكن المدينة من أن تكون بابا من أبواب عبور البضاعة الأندلسية إلى المغرب وهي بضاعة متنوعة ونفيسة.

لكن، لماذا لا نلمس الأثر الأندلسي بصورة ملحوظة في المدينة وسكانها ومجتمعها في الوقت الراهن ؟

الواقع أنه وقع تقطع خطير في تاريخ طنجة. فعند احتلال البرتغال لها، جلا عنها سكانها المغاربة كما رأينا. وغير البرتغاليون والإنجليز ما شاءوا أن يغيروا في شكل المدينة وبنائها. ثم لما جاء الباشا أحمد الريفي «وجدوا المدنية تكاد تكون خرابا، والقصبة أطلالا، والأسوار مثلومة، فبادروا إلى تشييد مدينة إسلامية جديدة وقصبة وجامع ومدرسة وأسوار» وأما المؤلفون الانجليز، فإنهم يتحدثون عن تخريب شامل للمدينة.

فالأحداث تبين أنه وقع ترحيل سكان المدينة قبل الاحتلال البرتغالي وتغييرها، ثم تخريبها، ثم إعادة بنائها. فما كان للمدينة أن تحتفظ بأي أثر من اتصالها الوثيق والعريق بالأندلس، وقد ذهبت الأندلس العربية، هي أيضا في خبر كان. تغير سكانها وتغيرت معالمها، فتقطع تاريخها في الطريق. ومن نفق الاحتلال الأجنبي، خرجت طنجة أخرى، طنجة جديدة في عالم جديد، هو عالم سيطرة أوربا. فاستطاعت، مرة أخرى، أن تتكيف مع التطور وأن تجد لنفسها مجالا للقيام بدور مهم في المغرب الحديث، إذ أصبحت هي العاصمة الدبلوماسية وميدانا للاحتكاك اليومي بكبريات الدول المتقدمة وبوابة لواردات الحضارة للعصرية، بحيث كان الناس في بقية المغرب ينتظرون البضاعة المجلوبة من طنجة بشوق ولهف. وهاهي اليوم، بعد الوصاية الدولية، تعود إلى الوطن محررة من كل رهن، كمدينة يتجدد شبابها، برغم إمعانها في الشيخوخة، ويلوح تطلعها إلى المستقبل بكثير من الاهتمام.

إنها تبحث عن الدور الذي ستقوم به في مغرب الغد. ويقيني أنها لن تقنع بدور ثانوي أو محدود. ومهما تواضعت، فالتاريخ والجغرافية يفرضان عليها أن تنهض وتستوي في وقفتها لتحتضن بعزم كل المهام والمسؤوليات التي هي، أحبت أم كرهت، مطوقة بها. وفي طليعة تلك المسؤوليات أن تكون وجها مشرقا للمغرب، كمدينة تفتخر بعمرانها ونشاطها وجمالها وتناسق أجزائها وارتياح سكانها وازدهار الفكر والثقافة بربوعها.

والإشارة الأخيرة تنبهني إلى فصل مهم في تاريخ طنجة كان حريا بأن أقف عنده ولو وقفة قصيرة، وأعني به مساهمة المدينة في تاريخ الحياة الثقافية ببلادنا. صحيح أن جارتها سبتة، المدينة السليبة، حظيت بقصب السبق في هذا المضمار بالنسبة لكل المدن المغربية الأخرى، ونافست حواضر الأندلس مثل قرطبة وأشبيلية وغرناطة. ولكن هذا لا يعني أن طنجة كانت عاطلا من حلي الثقافة. بل كانت لها مساهمة وحضور لا يستهان بهما. فهنالك أعلام ومؤلفات وأسر علمية. ولكن هذا موضوع آخر له خصوصيته. وهو جدير بأن يرصد له بحث آخر. ويكفينا هنا أن نعرف بأن طنجة كانت مركزا ثقافيا وأنها هي ومنطقتها كملجأ للأسرة الإدريسية بعدما حل بها من نكبة واضطهاد، أصبحت تشخص الرمز الذي مثلته الأسرة الإدريسية عند حلولها بالمغرب، وهي تبليغ صوت الإسلام ونشر لغة القرآن. ونحن نشاهد النتيجة اليوم، إذ استعربت قبائل صنهاجة ومصمودة وغمارة وغيرها. ولم يكن ذلك ناشئا عن ضغط ولا إكراه، والتاريخ شاهد، وإنما هو ناشئ عن عقيدة واقتناع، لأن اللغة العربية لم تأت كمنافس لأي لغة، وإنما كلغة لها امتيازها وقدسيتها، فلا غرابة أن يعشقها الناس ويقبلوا عليها.

ونكتفي بهذا القدر وما زال مجال للقول، علما بأن طنجة حظيت باهتمام أحد أبنائها الفقيه محمد سكيرج المتوفى سنة 1965 الذي خصها بتاريخ يتضمن ثمانية أسفار. وإنما كان يهمنا في هذا اللقاء الثقافي أن نبرز شيئا مهما، وهو أن طنجة كمدينة في طرف البحر المتوسط لا تقل نباهة عن مدن تاريخية كبرى مثل قرطاج والأسكندرية وأثينا والبندقية وجنوة ومرسيليا وبرشلونة ومالقة وغيرها من الحواضر التي تحيط بذلك الحوض كما يحيط العقد الجميل بالعنق.

شذرات تاريخية عن مدينة سلا(*)

أصبح البحث عن **البنيات والثوابت والظواهر الدائرية** وكل ما يتسم بشيء من الاستقرار والدوام هو الشغل الشاغل للباحثين في التاريخ. وهو ما يعاكس النظرة التقليدية التي كانت سائدة عندنا والتي كثيراً ما تظل حبيسة لدوامة الأحداث دون أن تنظر إلى خلفياتها القريبة والبعيدة[1] ولعل ابن خلدون أعطى في مقدمته ما يكفي من الدلائل على أن التاريخ شيء آخر غير رصد الأحداث وجمع اليوميات والحوليات. لكن درس ابن خلدون لم يفهمه لا معاصروه ولا الذين جاءوا بعده، بل إن خطابه مازال متجها إلينا، وكأنه كان ينتظر جيلنا لنستمع إليه من جديد وننصاع لتوصيته.

ولعل أهم البنيات التي طبعت تاريخ المغرب، من سائر الجوانب، هي **المدينة**، ولنتصور لحظة واحدة أننا حذفنا المدن أو نحيناها عن أنظارنا، فماذا يبقى في تاريخ المغرب ؟ لاشيء تقريبا. نعم، كانت بادية كبيرة وشاسعة الأطراف إلى جانب المدن، ولكن ما نعرف عنها يدل على أن تاريخها لم يكن يجري في نطاقها الذاتي والداخلي، بل كان متجها باستمرار إلى الحواضر والمدن فصنهاجة المُلَثَّمُون، مثلا، لم يعد لهم تاريخ إلا حين بدأوا يتنقلون بين مدينتي **أوداغست وسجلماسة**، ومصمودة ظلوا يتربصون **بمراكش** ويتطلعون إليها حتى استولوا عليها، وحينذاك دخلوا إلى التاريخ من الباب الكبير.

البحث في تاريخ المدن يشكل، إذن، مساهمة أساسية في تاريخ المغرب، وهو ما أدركه أجدادنا الأقربون بحدس تلقائي، حين خصصوا لمدن مثل مراكش

(*) صدر في كتاب : **في النهضة والتراكم : دراسات في تاريخ المغرب والنهضة العربية مهداة للأستاذ محمد المنوني**. الدارالبيضاء. دار توبقال للنشر. ط 1. 1986 ص 241 — 256.

(1) اتجاه سائد في البحث التاريخي المعاصر، إذ له مدارس ومنظرون، يكفي أن نشير في هذا الصدد إلى مجلة «الحوليات» الفرنسية **Les Annales E.S.C**.

ومكناس وفاس وتطوان والرباط وسلا وأسفي تآليف منها القصير والطويل. لكنهم لم يكونوا مسلحين بمنهاجية كافية ورؤية واضحة للمفهوم من التاريخ. ولذلك كان عملهم مليئاً بالنقص والثغرات، إلا أن من واجبنا أن نقول إننا مدينون لهم بمعظم المعلومات التي توفرت لدينا عن المدن المغربية[2].

فالمنتظر منا، اليوم، أن نأخذ الموضوع من جديد ونعيد فيه النظر، مستفيدين من المكاسب التي حققها علم التاريخ في جهات أخرى من العالم، سواء على مستوى المادة التاريخية أو المنهاجية. الشيء الذي يعني :

1 ــ أن نوسع معلوماتنا بالبحث عن مزيد من المصادر، على اختلاف أصنافها كتابية أو شفوية أو آثارية.

2 ــ حسن التصرف في استغلال المعلومات وتأويلها. وقد أحببت في مساهمتي هاته أن آخذ مثالا من مدينة أعرفها عن كثب لأنها مسقط رأسي، ألا وهي مدينة **سلا**، التي لم تكن عاصمة من عواصم المغرب الكبرى، ولكنها، بالرغم من ذلك، ظلت حاضرة في كل عصور التاريخ المغربي بنشاطها الاقتصادي ودورها العسكري ومساهمتها الحضارية. وسأكتفي بإثارة بعض القضايا التي تدخل في تاريخ المدينة.

ا ــ **أصل المدينة** : يؤكد عدد من الباحثين أن المدينة هي من إنشاء **بني العشرة**، مستندين في رأيهم إلى ما ورد في بعض النصوص. وإلى هاته الفكرة ذهب، مثلا، محمد بنشريفة في مقاله عن أسرة بني العشرة[3].

وهو رأى يخالف ما ذهب إليه مؤرخ سلا محمد بن علي في كتابه **الاتحاف الوجيز** إذ يؤكد أن **سلا** وعدوتها **شالّة** كان وجودهما سابقا على الإسلام بكثير[4]. ويقدم كحجة العثورَ على قطعة من النقد الفضي الروماني اكتشفت

(2) اتجهت معظم هذه التآليف إلى رصد التراجم الخاصة بالعلماء والأدباء والصوفية والأولياء وأعلام السياسة. بحيث تقدم لمؤرخ الأدب والثقافة مادة وفيرة. والأمر بخلاف ذلك فيما يخص التاريخ الاقتصادي والاجتماعي.

(3) محمد بن شريفة : «أسرة بني عشرة، تطورها التاريخي ودورها الحضاري» ــ **البحث العلمي**، س 4/ع 10، 1967.

(4) محمد بن علي الدكالي : **الاتحاف الوجيز**... نص حققته إحدى الطالبات عن مخطوطات الخزانة العامة تحت إشرافنا.

بأرض سلا ورآها المؤلف بنفسه. ويشير أنه توسع في دراسة الموضوع في كتابه الكبير **الحدائق** الذي ما زال لم يرَ النور، ومهما يكن، فهنالك نصوص وحجج أخرى تؤيد ما ذهب إليه المؤرخ السلاوي. فصاحب **القرطاس** حينما يتحدث عن توزيع الولاية على الأقاليم بين أمراء الأدارسة يذكر أن عيسى بن إدريس ولي «على شالة وسلا وأزمور وتامسنا وما إلى ذلك من القبائل»، فالتمييز واضح في هذا النص بين مدينتين مختلفتين هما سَلاَ وشَالَّة، ويتأكد عند الرجوع إلى البكري الذي هو مصدر أقدم وأوثق من **القرطاس**[5]، وكذلك عند الرجوع إلى مصادر أخرى، مما يبعث على الاعتقاد أن الالتباس المزعوم في استعمال اسم سَلاَ لربما كان ناشئا عن المصادر الأوروبية المتأخرة التي تستعمل اسم سلا للدلالة على ثلاث مدن هي شالة وسلا والرباط.[6] وأما المصادر المغربية، والقديمة على وجه الخصوص، فإنها تتحدث بما يزيل كل التباس في هذا الموضوع، مستعملة كل اسم في محله، متحدثة عن **شَالَّة** حينما يتعلق الأمر بالمدينة الواقعة بالضفة اليسرى في مصب وادي أبي رقراق، وعن **سَلاَ**، حينما يكون المقصود المدينة الواقعة على الضفة اليمنى وعن **رباط سلا** أو رباط الفتح، كلما كان المراد هو المدينة التي أنشأها الموحدون.

هنالك حجج وقرائن أخرى تدل على عراقة المدينة، نذكر منها، بادئ ذي بدء، أن أيَّ تنقيب أركيولوجي لم يجر في المدينة، وفي حديث للباحث الأركيولوجي «جان بوب» الذي قام بتنقيبات مهمة في شَالَّة، يذكر أنه لابد من وجود آثار في الضفة المقابلة وأن الأمر متوقف على إجراء حفريات مهمة. لكن ربما كان المانع هو وجود الآثار في طبقات أرضية واقعة تحت المدينة الحالية.[7]

من جهة أخرى، برهنت الحفريات التي أجريت بشَالَّة أثناء سنتي 1956 — 67 على أن المدينة كانت تتجاوز السور المريني الحالي وتقترب من ضفة أبي رقراق، وأن الأحياء الموجودة بتلك المنطقة ظلت مسكونة إلى نهاية القرن الثالث

---

(5) علي ابن أبي زرع : **الأنيس المطرب**، الرباط، 1972 ص 51.

(6) أبو عبيد البكري : **المغرب**... مكتبة المثنى، ص 87. البكري يذكر وادي سلا، من جهة، ومدينة شلة، من جهة أخرى، وهذا يدل على التفريق بين اسمين مختلفين.

(7) عرض تقدم به الأستاذ «بوب» في الندوة التي نظمت بكلية الآداب حول موضوع : البحث في تاريخ المغرب.

الميلادي[8] فكيف يعقل أن لا يحاول السكان الانتقال إلى الضفة الأخرى التي لم تكن تفصلهم عنها إلا مسافة صغيرة من ماء النهر قد لا تتجاوز مائتي متر ؟ وكيف لا يحاولون الاستقرار بها واستغلال مواردها المتعددة ؟ ويذكر تقرير مديرية الآثار أن التنقيب سيمكن مبدئيا من تحديد وسط «الحي الموجود بضاحية المدينة وموقع المرسى على ما يظن».[9] فإذا كان يوجد مرسى بشَالَّة فالأمر يعني وجود مراكب وقوارب وسفن كانت تخترق نهر أبي رقراق طولا وعرضا، مما يجعل من الضروري إيجاد مكان لرسوِّها في الضفة الشمالية المحاذية لسَلاَ الحالية.

وأثر الموارد المجلوبة من سَلاَ موجودة بأطلال شالة، ففيها بلاطات من الكلس الأزرق المجلوب من وادي إيكم ومن الرخام الأحمر المقتطع من وادي عكراش، فكيف لا يجلب حجر الحث من سلا وهي أقرب بكثير، مع شدة الاحتياج إليه لبناء الجدران والأدراج والأعتاب وتبليط الأزقة ونقش الأفاريز وغير ذلك من التنميقات والزخارف المصنوعة من الحجر المنحوت ؟ ومن المعلوم أن الآثار الموجودة بشالة والراجعة إلى عهد ما قبيل الرومان تشتمل على أشياء كثيرة من حجر الحث كما لاحظ ذلك الأركيولوجي «بُوبْ» في إحدى مقالاته[10] ومازالت المحاجر القديمة موجودة ويمكن مشاهدتها سواء في أول الطريق الذاهبة من سَلاَ إلى مكناس أو من سَلاَ إلى القنيطرة على شكل تجويفات واسعة وعميقة[11].

وما نقوله عن حجر الحث نستطيع أن نقوله عن الطين الذي استعمل لصنع الآجر وكلحام وملاط، كما يمكن مشاهدة ذلك في بعض جدران شالة المعاصرة ليُوبَا الثاني، ولا ننسى الجير الذي كان يدخل في صنع الملاط والمرطوب لتغطية الجدران، وقد كان الرومان يجلبون بعض قطع المرمر من اليونان وإيطاليا وإيبيريا عن طريق البحر ليستعملوها في شالة[12] فكيف لا يجلبون الجير والصلصال من

---

(8) «Index des marques hispaniques trouvées à Sala, Les fouilles de la nécropole de Sala», **B.A.M.** n° 9, et articles de J. Boube, **Bulletin d'archéologie marocaine**, n° 5, 6, 7.

(9) **B.A.M** : 7/659

(10) **B.A.M** : 7/267

(11) **نفس المصدر**.

(12) **نفس المصدر**، ص 364.

الضفة القريبة منهم، ضفة سلا ؟ وكذلك هو الشأن بالنسبة للخشب الذي لا تخفى أهميته القصوى في تلك العصور، إذ كان يستعمل للوقود والبناء والنجارة، فكانت الضرورة إليه أقوى بكثير من اليوم، وأكبر مصدر للخشب في المنطقة كان، كما هو الشأن الآن، غابة المعمورة التي كانت أدنى بكثير إلى مدينة سلا، باعتبار ما طرأ عليها من إتلاف وقطع واسع منذ أزيد من ألف سنة.

لكن هنالك حجج الذين يستندون إلى النصوص، دون غيرها، والتي يجب أخذها بعين الاعتبار، فالأستاذ محمد بنشريفة في بحثه القيم عن بني العشرة يتخذ من رواية أوردها صاحب **الاستبصار** سنده في القول بأن سلا مدينة محدثة، من إنشاء بني عشرة، ونحن حينما نرجع إلى عبارة **الاستبصار** نجد فيها من الغموض ما يترك الباب مفتوحا للتساؤل، فهو يقول : «وقد كان اتخذ أرباب البلد العشريون وأولياؤهم مدينة بالعدوة الشرقية، وهي المعروفة الآن بسلا فيها ديارهم بحومة الجامع»[13].

فصاحب **الاستبصار** يقول : «اتخذ» ولم يقل بنى أو أسس أو أنشأ، وبديهي أن الاتخاذ يفيد معنى آخر قد يكون هو الدخول على شيء موجود وتبنِّيه مع إدخال تغييرات عليه بقصد الإصلاح والتحسين، وما لجأ المؤلف إلى استعمال كلمة «اتخذ» إلا لكون الأمر لا يتعلق بتأسيس حقيقي. ثم إن الإشارة الطوبوغرافية لها دلالتها، فهو يذكر أن ديارهم بحومة الجامع، وهنالك قرائن تدل على أن الجامع المقصود هو الجامع الكبير. وموقعه، كما هو معلوم، في أحد أطراف المدينة الحالية، إذ بعد الجامع الكبير لا توجد إلا ساحة باب مصدق، ثم مقابر سيدي بنعاشر، اللهم إلا إذا كان المقصود هو جامع لَألاَّ الشهْبَاء، وهو، أيضا، يوجد بأحد أطراف المدينة قرب سيدي التركي، في منطقة كانت تحف بها إلى عهد قريب البساتين والأجنة، وعلى أي، فاختيار أحد أطراف المدينة معناه إضافة حق للأحياء المركزية، وأقدم الأحياء بالمدينة لا يقع بمنطقة باب مصدق أو، بالأحرى، الطالعة التي تشير كل الروايات على أن دار بني العشرة كانت بها، فالفقيه ابن علي بعد أن يذكر أنه لا يُعرف، اليوم، لقصر بني العشرة عين ولا أثر، يذكر في تعليق له مايلي :

«الظاهر أن بمحل هذا القصر بنيت المدرسة المرينية لعثور على جدار قديم

---

(13) **كتاب الاستبصار** : الدارالبيضاء دار النشر المغربية، 1985، ص 140.

يجاورها غرباً كشف الحال عن عضادة باب دار عتيقة جدا يظهر أنها كانت قبل بناء المدرسة بكثير وصورة الباب شاهقة في الجو يغلب على الظن أنها من بقايا القصر الفاضلة على المساحة التي بنيت بها المدرسة، وهذه البقعة التي هي بها هذا الأثر من الأملاك المحبسة على الجامع الكبير، ولذلك ساغ أن تُبْنَى فيها المدرسة ويبقى بها الأثر إلى هذا الحين، ولولا الحبس لتداولتها الأيدي وتغيرت الآثار التي استدللنا بها الآن»[14].

ومما يؤكد ما أورده المؤرخ ابن علي شهادات أخرى قام بها عدد من السلاويين في منطقة المسجد الأعظم بالمدينة. ففي دويرة صغيرة جنب دار الحاج محمد بن الشليح، صهر الصّبيحيّين، تقع جنب روض الموقت المقدم الزواوي، جرى حفر من أجل وضع أساس للبناء، وعثر أثناء العملية على أنقاض فناء مفروش بالزليج مع فسقية من البلور. وتوقف أصحاب البناء عن مواصلة العمل، خوفا من تدخل إدارة الآثار، وذلك بعد استشارة الفقيه ابن علي وهاته شهادة تلقيتها من الحاج عبد الله الصبيحي، المعروف باهتمامه بتاريخ المدينة وباتصاله بعائلاتها الكبرى، وهي تدل على وجود أبنية مهمة مطمورة جنب الجامع الكبير، وربما كانت أجزاء من دور بني العشرة. كما أنها تدل على أن سَلاَ الحالية مبنية فوق طبقات من البناءات هي التي ترشدنا إلى أقدمية المدينة. ومن المعلوم أن المسجد الأعظم توجد به ثلاثة قبور لبني العشرة إلى جانب قبر سيدي الغماد.

كل ما تقدم كان يهدف إلى تحديد موقع قصر بني العشرة وتبين أنه كان في طرف المدينة الغربي المواجه للبحر، حيث يوجد المسجد الأعظم، فهل كانت تلك المنطقة هي أقدم حي بالمدينة الإسلامية ؟

يجيبنا المؤرخ ابن علي في أحد تعاليقه على طرة نسخة **الإتحاف** رقم 2333 بما يلي :

«لا يعلم بسَلاَ بيت أقدم من بني العشرة المعروفين بالعشرين على عهد بناء الرباط إلا بيت بني خيرون... ولعل درب الخيار من سلا ينسب إليهم إلى الآن. ولسنا نخبر عن بيوت آل البيت الطاهرين : قد قدم بيت عمارهم بيوت بني عيش

(14) تقييد خاص للفقيه ابن علي الدكالي، ومن المعلوم أن ابن علي له إلى جانب كتبه المعروفة عن تاريخ سلا عدة تقاييد في أوراق مختلفة، ولدي منها بعض النماذج.

ابن إدريس رضي الله عنهم، ثم الأدارسة الكتانيون الراحلون إليها في دولة عبد المومن الموحدي تقريبا». فحسب هذا التعليق، يكون درب **الأخيار أو الخيار**، حسب التعبير العامي، أقدم حتى من المسجد الأعظم الذي به قصر بني العشرة والذي يوجد في رؤوس العقاب، كما يسمى اليوم. فهي منطقة طرفية عالية، بعيدة من نهر أبي رقراق غير سهلة في الاتصال وحمل الأثقال إليها. ولذلك فمن المعقول أن يكون السكان الأولون اختاروا المواقع المنخفضة مثل درب الخيار والبليدة وجهة جامع لاَلاَّ الشهباء.

وهذا ينسجم مع النظرية التي أتى بها ابن علي عن نوعية مدينة سَلاَ، استنادا إلى ما ذكره ابن الخطيب فهو يستهل الفصل الذي عنوانه «ذكر عمران العدوتين في القديم» بقوله :

«لا يخفى أن أهل سَلاَ بلغت درجة عالية في العمران والتمدن والحضارة في الدولة الموحدية والمرينية بعدها زمانا طويلا حتى ساغ لابن الخطيب السلماني أن يقول إنها الجامعة بين الحضارة والبداوة، إذ قلما تجمع مدينة بين مصالح الحضارة وأسباب البداوة وقد جمعت ذلك مدينة سَلاَ. والمدينة الجامعة لذلك مِصْرٌ من الأمصار الكبيرة. وبيان ذلك أن البداوة كناية عن الضروري الأهم من المعاش كالغراسة والزراعة وانتحال القيام على الحيوان من البقر والغنم والمعز والنحل والدود لنتائجها واستخراج فضلاتها، والقائم على ما ذكر يسمى بدوي لكونه يسكن غالباً البادية لاتساعها عن الحاضرة لما ذكر. والحضارة كناية عن الخروج عن طور البداوة إلى طور آخر، وهو الحصول على الغنى والرفه والدعة والتعاون في الزائد على الضروري من استكثار الأقوات والملابس والتأنق فيها، وتوسعة الديار والبيوت والتأنق في استجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج والاستقصاء في الصنائع والحرف والعلوم والمعارف. وجمع هذه المدينة للمعنيين من أدل الدلائل على استفحال عمرانها»[15].

إننا نشم رائحة ابن خلدون في هذا النص، ومع ذلك فالمؤلف تصرف فيه تصرفا ذكيا، رابطا بين النظرية والواقع المحلي الذي هو مدينة سلا، فهي حسب رأيه، مدينة تجمع بين المعنيين، البداوة والحضارة. وهو صنف فريد من نوعه في

(15) **الاتحاف الوجيز**، نسخة خاصة.

تاريخ المدن، لأن المدينة كما وصفها «أرْنُولْد تْوينْبي» في كتابه **المدن في التاريخ** هي التجمع البشري الذي لا يستطيع أن يعيش على ما ينتجه، أي إنه في احتياج إلى الغير لضمان قوته ومؤونته[16]. لكن بالنسبة لمدينة كَسَلاَ في تاريخها القديم يكون هذا التحديد ضيقا. ويكفي أن نرجع إلى ما قاله عنها ابن الخطيب في **مقامات البلدان** لندعم هذا الرأي :

«العقيلة المفضلة والبطيحة المخضلة والقاعدة المؤصلة والسوق المفصلة ذات الوسامة والنضارة والجامعة بين البداوة والحضارة، معدن القطن والكتان والمدرسة والمارستان والزاوية كأنها البستان والوادي المتعدد الأجفان والقطر الأمين عند الرجفان والعصير العظيم الشان، والأسواق السارة حتى برقيق الحبشان، اكتنفها المسرح والخصب الذي لا يبرح والبحر الذي يأسو ويجرح وشقها الوادي الذي يتمم محاسنها ويشرح...»[17].

قلما يكون نص مسجوع وافيا بالمعنى موضحا للفكرة بالنسبة للمؤرخ، ولكن ابن الخطيب نسيج وحده في استعمال السجع لحسن التبليغ والتصوير. فهو في هذا النص القصير استطاع أن يلخص الوضع الخاص الذي كانت تمتاز به مدينة سَلاَ، فهي صورة رائدة وقديمة لما أصبح يدعى، اليوم، في بعض البلاد الاشتراكية الأكروفيلl'agroville الذي يدل على تجمعات سكانية وسط المستغلات الزراعية، وقد ظلت المدينة على وضعها هذا إلى الثلاثينات، إذ كانت تخترق أحياءها السكنية بساتين وحقول تدعى بالعامية السّوَاني والجْنَانَات، لكن مع نمو المدينة وتزايد سكانها، أخذت تلك البساتين تتحول إلى تجزئات عمرانية، وما زال العديد من الأحياء يحمل اسم سَانيَة كذا أو كذا مثل سَانِية بُوعَلُّو، سَانِيَة حَصَّار، سَانِيَة الصَّابُونْجِي، سَانِية بلْقَاضِي، سَانِية الطَّالْبِي الخ...[18].

الاتجاه الزراعي الذي غلب على المدينة له أسبابه المرتبطة بتوفر الموارد المائية داخل المدينة وحواليها، فبالاضافة إلى السديمة المغذية الموجودة في مساحات شاسعة حوالي المدينة، وبخاصة في جهتها الشمالية والشرقية، يجب أن نذكر تفجر العيون

(16) A. Toynbee : **Les villes dans l'histoire** Paris, 1972.

(17) النص أورده ابن علي الدكالي أيضا، في **الإتحاف الوجيز** م.س.

(18) غزو العمران للمناطق الزراعية بالمدينة من المشاكل التي ستتضرر منها في المستقبل، على المستوى الاقتصادي والغذائي.

في نقط قريبة منها مثل عين الصَّاع وعين البْرِيبْري، وعين الحوالة، وتوفر الموارد المائية بنسبة كافية هو الذي شجع الموحدين على إقامة مشروعهم الجبار، بالنسبة لعصره، الهادف لتوفير الماء الجاري لصالح المدينة ومرافقها وسكانها، ألا وهو بناء القنطرة التي تمتد على أزيد من عشرة كيلومترات والتي تحمل الماء من عين البركة في غابة المعمورة إلى المدينة[19]. وقد كان للمرينيين، أيضا، اهتمام خاص بتلك القنطرة المائية التي مازالت بعض آثارها بارزة للعيان في مدخل سلا، وإن كانت السلطات لا تفعل شيئا في سبيل صيانتها وحمايتها من عبث العابثين، فهي من الشواهد الناطقة على ما يدعوه المؤرخون اليوم الحضارة المادية التي لا تنحصر في المآثر والمعالم الفنية، ولكنها تشمل، أيضا، كل المنجزات والأدوات التي كان فيها نفع للمجتمع[20].

ولابن علي نظرية جديرة بالاعتبار حول بعض المدن المتوفرة على الموارد المائية، والخاصة التي تقع على ضفاف الأنهار. فهو يقول في معرض حديثه عن شالة في تعليق بطرة **الاتحاف الوجيز**(وجه 43 من النسخة 2333) :

«قال مقيدهُ : إننا لم نتحقق كيف كان بناء شَالَّة : أكان متصلا كاتصال بناءات المدن أم كان متفرقا، والظاهر أن معظم العمارة كان بالمحل الذي اتخذه بَنُو مَرِين مدفناً، وامتد إلى القبلة يسارا، بحيث يهبط الماء منحدرا من الجبل إلى الأبطح الذي فيه المزارع والأجنة، بدليل وجود الآثار القديمة، ثم امتدت القصور مع معاطف الوادي من البناء الذي يكشف عنه الماء بالسيل الجارف وغيره، وهكذا توجد عمارة الأقدمين للمدن التي على شطي النهر كمدينة صَفْرُو قبلي فاس، بأنها كانت قرى متفرقة على مسافات على طرفي النهر، وكذلك نهر سَبُو : كانت عليه قرى متفرقة، بقي معروفا منها قرية يعرف بها قبر سيدي علي أبو الجنون، مقبرة معروفة ببلاد الغرب وبني حسن، وكذلك كانت قرطبة من بلاد الأندلس، قرى متصلة على ضفتي النهر».

---

(19) هذه القنطرة من المنجزات الجبارة التي تعرضت لعدة إتلافات في عصرنا بسبب تغافل المسؤولين عن الآثار وإهمالهم ومازال جزؤها الأخير ماثلا للعيان في مدخل المدينة من جهة القنيطرة. وقد تحدثت عنها المصادر القديمة، كما أجريت عليها دراسات حديثة.

(20) F. Braudel : **Civilisation matérielle**

رأيي يكشف عن نوع من المدن الإسلامية، مازال لم ينل حظه من البحث، لأنه يكسوها لونا خاصا فيما يمس موضوع العلاقة بين المدينة والبادية، فبدل أن نجد قطيعة بين الطرفين في مثالها، نجد، بالعكس، تواصلاً واستمراراً وتداخلاً تنعكس آثاره على الحياة الاقتصادية والاجتماعية، إلا أن وضعية سَلاَ تتميز بعنصر ثالث ذي أهمية بالغة وأعني به جوار البحر، فابن الخطيب في إشاراته اللمحية يتحدث، من جهة، عن القطن والكتان والعصير والمسرح والخصب، ومن جهة ثانية عن السوق المفصلة، ومن جهة ثالثة عن الوادي المتعدد الأجفان والبحر الذي يأسو ويجرح.

فنرى في تلك الإشارات تصويرا للإنتاج الاقتصادي المحلي بنوعيه الزراعي والصناعي وعن التسويق بنوعيه الداخلي والخارجي عن طريق البر والبحر، على السواء، وربما كانت شهادة الإدريسي الذي عاش قبل ابن الخطيب بقرنين في العهد الأول من الدولة الموحدية، على بساطة أسلوبها، أكثر نصاعة وتوضيحا في التعريف بالمدينة ونوعيتها ودورها، يقول الإدريسي :

«وسَلاَ الحديثة على ضفة البحر منيعة من جانب البحر لا يقدر أحد من أهل المراكب على الوصول إليها، من جهته، وهي مدينة حسنة حصينة في أرض رمل، ولها أسواق نافقة وتجارات ودخل وخرج وتصرف لأهلها وسعة أموال ونمو أحوال، والطعام بها كثير رخيص جدا، وبها كروم وغلات وبساتين وحدائق ومزارع، ومراكب أهل أشبيلية وسائر المدن الساحلية من الأندلس يقلعون عنها ويحطون بها بضروب من البضائع، وأهل أشبيلية يقصدونها بالزيت الكثير وهو بضاعتهم، وفي هذا الوادي أنواع من السمك وضروب من الحيتان، والحوت بها لا يكاد يباع ولا يشترى لكثرته وجودته، وكل شيء من المأكولات في مدينة سَلاَ موجود بأيسر القيمة وأهون الثمن»(21).

ويضيف صاحب **الروض المعطار** هاته الصورة التي لها أهميتها في تشخيص المدينة : «وهذه البلدة وقت مرور المحلات عليها متفرج عظيم، ولا سيما في الأعوام الخصبة والفصول المعتدلة، وناهيك من ساحل طوله ميلان وعرضه نحو ميل والزوارق هناك بركابها والمنارة مطلة عليها وعلقات الثمار وعقد الزيتون وقباب

(21) الإدريسي : **نزهة المشتاق**.

الجلوس للسادة هناك، فهي إحدى متنزهات الدنيا»[22]. تلك بعض الشهادات عن المدينة فيما بين القرن الثاني عشر والخامس عشر تقدم عنها صورة مشرقة من حيث الرفاه والازدهار الاقتصادي. ونبرز بالخصوص هذا الاندماج بين البادية والمدينة الذي نفتقده في مدن أخرى. واعتبر ابن علي التقاء البداوة والحضارة في مدينة سَلاَ سبباً لنعتها بنعت خاص هو **المِصْرُ**، إذ يقول : «والمدينة الجامعة لذلك مصرٌ من الأمصار الكبيرة» أي إنها ومَا يحيط بها من إقليم تكون وحدة متكاملة. وكان أهل الغرب وبني حسن وما إليهما من المناطق المجاورة حينما يستعملون كلمة المدينة إلى عهد قريب يعنون بها سَلاَ، نظرا لما لهم بها من مخالطة اقتصادية وعلاقات إنسانية.

وكان لهاته الوضعية انعكاسها على هندسة المدينة التي عرفت بالاتساع وتنقل السكن من جهة إلى أخرى، وقد قدم لنا ابن علي صورة عن ذلك حينما أثار الحديث عن قرية «صبرة».

ولقد كانت مساكن صَبْرَة قبلي المدينة من أعظم الدلائل على عمرانها حتى عشق السلطان أبو عنان رحمه الله قريتهم خارج سَلاَ وبنى بها زاويته العجيبة التي قال ابن الخطيب فيها : «إنها شبيهة بالبستان وآثار بنائها العجيب باق إلى الآن». ويذكر عامَّةُ سَلاَ إلى عصرنا هذا، تحدثا بما كان عليه عمران سَلاَ في القديم، كلاما لا يعلمون به حقيقة، وهو أنهم يقولون أن أهل صبرة وتَامَسْنَا كانوا ينزلون من طالعة سَلاَ إلى زاوية النساك ويسمونها بجامع أبي العباس بست مائة فنار لصلاة العشاء بها، إغراقا في الكثرة وزيادة في التنويه، ويقولون إن المدينة كانت متصلة العمران إلى هنالك، وهذا العدد ممكن، غير أن نزولهم من الطالعة إلى زاوية النساك مستبعد جدا لكثرة مساجد المدينة وانفصالها عن قرية الصبريين بداخل سَلاَ إذ ذاك، وإنما استوطنوها بعد خلاء قريتهم وتصدع زاوية النساك واندراس معالم القرية وانقراض أهلها، والحقيقة في هذا القول الذي تقوله العامة هو أن أهل صبرة كانوا كثيري عدد لنزولهم بقصد حراسة المدينة، ومنازلهم متفرقة، فمنهم ذوو البناء، ومنهم ذوو الخيام، ومنهم ذوو الأخصاص، كما هو شأن البوادي المجاورين للمدن والأمصار. فانتشروا بذلك الفسيح المتسع يحرسون المدينة وما حواليها ممن

---

(22) الحميري : **الروض المعطار**، بيروت. مادة : سلا.

كان يسومها بسوء. حتى كان يسوغ لأهل سَلاَ أن يصيفوا بأجنة مطانة لأمن البلاد بأولئك النزل، وكانت قصور أهل سَلاَ ومنتزهاتهم بأجنة مطانة ممتدة إلى ماء أسمير الذي كانت تدور به أرحى كثيرة، وأثر بنائها باق إلى الآن.

ولما كان أهل صبرة بهذه الكثرة التي علمت، ولم يكن خارج سور المدينة والمساجد إلا تلك الزاوية، وهم من التمسك بالدين في الطبقة العليا، كان لا يهمهم المجيء من منازلهم وإن بعدت لتحصيل فضل الجماعة بالزاوية المذكورة، فكانوا مستعدين لذلك بآلة الضوء كما هو شأن الناس اليوم، الناس كالناس والأيام واحدة، فلا يبعد أن يكون العدد صحيحا لكثرتهم جدا ويحمل نزولهم على النزول من مساكنها المجاورة لزاوية النساك»[23].

ونعود الآن إلى نقطة البداية متسائلين : كيف يمكن اعتبار أن بداية المدينة تنطلق من بني العشرة في القرن الحادي عشر الميلادي والحالة أن الحجج المقدمة على ذلك ضعيفة تتلخص في نص غامض قابل للتأويلات المتناقضة ؟ والأقرب إلى المعقول هو أن بني العشرة بَنوْا حَيّاً جديداً في مرتفعات المدينة وساعدتهم ثروتهم وانتسابهم للعلم والأدب على أن ينشئوا حولهم مجتمعا ارستوقراطيا متميزا بثقافته وذوقه ورقته، فقيل عنهم إنهم مؤسسو المدينة، ومن الممكن أن نقبل هذا القول، على سبيل المجاز، إذا قصرنا نظرَنَا على الحياة الفكرية والأدبية.

وما عدا هذا، فإن كل شيء يدل على أن المدينة أقدم من القرن الحادي عشر، بل يمكننا أن نرجع بها إلى ما قبل التاريخ إذا اعتبرنا البحث المهم الذي قدمه عنها شُوبرت في العدد الأول من **النشرة الآثارية المغربية** بتاريخ **1956** والذي يحمل عنوان «ملاحظات عن الصناعة القديمة بنجْد سَلاَ»[24].

فإذا ذكرنا مرة أخرى أن المدينة لم يجر فيها أي سبر آثاري، وأن أول حفر كان من المفروض أن يجرى منذ سنوات بإشراف المديرة الحالية للآثار السيدة جُودية حصَّار بنسليمان، وأن ظروفاً قاهرة جاءت لتوقف المشروع في مهده،

---

(23) **ابن علي : الاتحاف الوجيز**، نسخة خاصة، ص 32.

(24) **B.A.M.,T.I**, 1956, article de G. Choubert et abbe, J. Roche : «Note sur les industries anciennes du plateau de Salé».

فهمنا كيف أن التحقيق الميداني والمادي مازال لم يعط كلمته الأخيرة[25]. ومع ذلك، لدينا شهادات وجيهة لأنها صادرة عن شهود عيان محترمين، تشير إلى بعض الاكتشافات التي وقعت بالصدفة أثناء عمليات حفر من أجل البناء في بعض الأماكن من المدينة، وقد أشرنا إلى البعض منها فيما سبق، ونضيف إليها :

ـ الحفر الذي وقع في سَانِيَة الصَّابُونْجِي حسبما أخبرني الصديق المحترم السيد عبد الله الصبيحي، فقد وجدت أثناء الحفر من أجل إقامة بناء جديد أماكن مزلجة وسقف دكان لحدَّاد، وحسب نفس الراوي أجرى حفر آخر في دار الصبيحي نفسه، فاكتشف مطبق يدل على انتشار البناء على عمق 5 أو ستة أمتار الخ...

II ـ أسرة بني العشرة كظاهرة تاريخية

هنالك ظاهرة أخرى كان بودي أن أتحدث عنها بتفصيل لو سمح الوقت، ألا وهي ظاهرة بني العشرة، ماذا كان موقعها في المجتمع المغربي ؟ وهل تقدم لنا نموذجاً عن بعض الأسَر المتنفذة في بعض المدن المغربية الساحلية، مثل بني العجوز، وآل عياض وبني أمغار وبني خيرون وبني حمدين وبني عصام وبني العزفي الخ... ؟ موضوع شيق يتطلب وقفة طويلة وبحثا مدققا في تلك الأسر القديمة التي سطع نجمها بالمجتمع المغربي في تلك الأزمنة. ولسوء الحظ، ليست لدينا مادة تاريخية وفيرة عن تاريخ المدن والأقاليم المغربية، ولكننا نستطيع من خلال الإشارات المقتضبة الواردة في مصادر مختلفة أن نُكَوِّن فكرة عن هذه الطبقة المتميزة في مجتمع المدن، فبنو العشرة موضوع حديثنا الأساسي نجد لديهم النفوذ السياسي وسلطة الحكم في مدينة سَلاَ، كما نكتشف أنهم كانوا من الأثرياء الكبار إذ استطاعوا أن يبنوا حيّاً كبيراً خاصاً بأسرتهم وذويهم وينشئوا مسجدا كبيرا لفائدة السكان، وكان فيهم القضاة والفقهاء والأدباء، وكانوا يرشحون أنفسهم لحماية الأدب والثقافة وتشجيع الشعراء والكتاب بالإكرام والعطاء، ومن خلال مثالهم نكتشف صورة من الطموح الذي كان يحدو أبناء تلك الطبقة المتميزة في مجتمع المدن، فهي لم تكن بمعزل عن النشاط الاقتصادي وفي نفس الوقت لم تكن بمعزل عن الحياة الثقافية.

---

(25) معلومات استقيتها من حديث مع السيدة جودية حصار بنسليمان حول هذا الموضوع.

ومما ساعد تلك الأُسَر، ومن بينها بنو العشرة، على القيام بدورهم المهم، الفراغُ الذي كان يتركه الحكم المركزي على الصعيد الإقليمي والمحلي، إذ كان يكتفي بتعيين الولاة دون أن يدعمهم بجهاز إداري كبير، مما يفسح المجال لظهور لاَمرْكزِيَّةٍ بحكم الأمر الواقع، وفي هذا الإطار المجتمعي، يظهر الدور الحيوي الذي تقوم به بعض الأسر المتنفذة، على الصعيد المحلي، فتكون في آن واحد واسطة فعالة بين الحكم المركزي وأهل المدينة، وسلطة معنوية تفض العديد من المشاكل والطوارئ في المدينة التي ينتمون إليها، وفي المراسلات المنسوبة للمرابطين والموحدين وغيرهم إلى بعض المدن المغربية، نجد الخطابَ يُوَجَّه بالأولوية إلى الأعيان والعلماء قبل الكافة، ولعل الحكم المركزي كان يجد، من جهته، بغيته في هذا النوع من اللاَّمركزية الذي كان يوفر عليه الكثير من الأتعاب والنفقات.

الأهمية العسكرية لمدينة سلا(*)

من الفصول المهمة والحافلة التي يمكن أن تكتب عن سلا تاريخها العسكري. وهذا قول يثير العجب لأول وهلة إذا علمنا أن المدينة لا تنزل في موقع حصين بين جبال وأوعار، بل هي في منبسط من الأرض يمكن الوصول إليها بكل سهولة من جهات مختلفة. ومع ذلك، فقد قدر لها أن تقوم بأدوار عسكرية مهمة جعلتها، في بعض الأحيان، في الخط الأول من الواجهة الحربية. وظهرت مساهمتها الفعالة في هذا الصدد منذ عهد الأدارسة في بداية القرن الثالث الهجري أي منذ اثنى عشر قرنا.

وبرغم بعض الآراء التي أدلي بها أخيرا من كون سلا هي من إنشاء بني العشرة[1] في القرن الخامس الهجري، استنادا إلى روايات **الاستبصار**، فهنالك نصوص وحجج أخرى ترجح الرأي القائل بأنها أقدم من ذلك. وهو الاعتقاد الذي خرج به مؤرخو المدينة الذين أفنوا عمرهم في تحقيق تاريخها. نضيف إلى ذلك ما نستقيه من المصادر الأولى والمعتبرة في تاريخ المغرب. فابن أبي زرع، حينما يتحدث عن توزيع الولايات على الأقاليم بين أبناء إدريس الثاني، يشير إلى كون الأمير محمد بن إدريس ولّى أخاه عيسى على «شالة وسلا وأزمور وتامسنا وما وَالى ذلك من القبائل»[2] فالنص يبين هنا بكل وضوح وجود مدينتين متميزتين عن بعضهما هما شالة وسلا. وتتكرر نفس الإشارة عند ابن أبي زرع والبكري وغيرهما من المصادر، مما ينحي فكرة الالتباس المزعوم في استعمال اسم سلا للدلالة على شالة. وهذا الالتباس ربما أتانا من المصادر الأروبية المتأخرة التي تستعمل اسم سلا للدلالة على ثلاث مدن وهي شالة وسلا والرباط. وأما المصادر المغربية،

(*) نص لم ينشر.

(1) م. بنشريفة : «أسرة بني عشرة» **البحث العلمي**، ع 10/ ص 69.

(2) ابن أبي زرع : **القرطاس** ص 51.

والقديمة على وجه الخصوص، فإنها تتحدث بما يزيل كل التباس في هذا الموضوع، مستعملة كل اسم في محله، متحدثة عن **شالة** حينما يتعلق الأمر بالمدينة الواقعة بالضفة اليسرى في مصبّ وادي أبي رقراق، وعن **سلا**، حينما تكون الإشارة إلى المدينة الواقعة بالضفة اليمنى، وعن **رباط سلا** أو **رباط الفتح**، حينما يعني الأمر المدينة التي أنشأها الموحدون[3].

وعلى هذا، فالإشارة الواردة عند الناصري في **الاستقصا** وعند ابن علي في **الاتحاف** من كون سلا مدينة «أزلية» أي، بعبارة أصوب، قديمة، لا تخلو من صحة أو، على الأقل، من حجة ترجحها كفرضية عمل بالنسبة للمؤرخ والباحث[4]. كما أن الأساطير المختلفة التي تحوم حول أصل المدينة تترجم عن الشعور السائد عند العامة بأن المدينة قديمة جدا[5].

ومهما يكشف لنا عنه البحث المركّز في هذا الموضوع بالذات، نستطيع أن نكون متأكدين أن سلا كانت موجودة في عهد الفتح الإسلامي للمغرب كما تشير إلى ذلك النصوص التي ذكرنا والتي لم نذكر. وهنالك قرائن أخرى مستقاة من أحداث التاريخ نستطيع أن نتخذها كحجة يصعب تجاهلها.

تذكر عدد من المصادر أن إدريس بن عبد الله في حملته نحو الجنوب فتح **شالة**[6]. وهنالك مصادر أخرى تضيف سلا إلى شالة في فتوح إدريس[7]. ومهما يكن، فالذي يجب أن لا ننساه أن الضفة اليمنى لنهر أبي رقراق على ما يستنتج من مختلف الروايات كانت هي الحدّ الشمالي لإمارة برغواطة. مما جعل شالة مركزا غير مأمون سواء بالنسبة للأدارسة أو لمن جاءوا بعدهم قبل قيام دولة المرابطين. ذلك أن شالة لا يوجد أي حاجز طبيعي يفصل بينها وبين إقليم تامسنا الذي يسيطر عليه البرغواطيون.

كل هذا أعطى لموقع سلا أهمية خاصّة كنقطة دفاع تحظى بحصانة طبيعية من

---

(3) ابن أبي زرع : **القرطاس**.

(4) الناصري : **الاستقصا** 61/1. ابن علي : **الاتحاف الوجيز** (مخطوطة) الخزانة العامة بالرباط.

(5) انظر بعض هاته الأساطير في الاستقصا.

(6) **القرطاس**، ص 20 ؛ الجزنائي : **جني زهرة الآس**. ص 13.

(7) ابن علي : **الاتحاف** (مخطوط الرباط).

جهة الجنوب وراء النهر ما كان الادارسة ليغفلوا عن أهميته واستغلال إمكاناته الطبيعية كمرسى له واجهة على النهر وأخرى على البحر. وهكذا فرضت الظروف التاريخية على سلا أن تلعب في ذلك الوقت دورا عسكريا وسياسيا على جانب كبير من الأهمية.

ذلك أنها أصبحت مدينة أساسية في إحدى الولايات الإدريسية حسبما ذكر ابن أبي زرع في الرواية المشار إليها آنفا[8]. وسرعان ما اختلف دور المدينتين التوأمتين سلا وشالة. فبينما تقوم الأولى بدور إيجابي في الدفاع عن الدولة القائمة، تصبح الثانية مركزا للتمرد. وهكذا تشير المصادر إلى ثورة عيسى على أخيه محمد ابن ادريس واعتصامه بشالة[9]. وقد قضي عمر بن إدريس على ثورة عيسى بأمر من أخيه محمد وتولّى شؤون الإقليم[10]. ولما وجد تميم اليفرني أنه لا طاقة له بحمامة بن المعز فر عنه من فاس والتجأ إلى شالة حيث أسس إمارة هنالك تشتمل على شالة وسلا[11].

لكن الشيء الذي يجب أن ننظر إليه من وراء هاته التقلبات التاريخية البارزة على سطح الأحداث هو الصراع الذي استمر طيلة قرون بين كيانين سياسين في المنطقة : أحدهما يمثل الدولة الإسلامية، كيفما كان اسمها إدريسية أو يفرنية أو أموية، والأخر يمثل إمارة منحرفة عن الإسلام روحا وشكلا هي إمارة برغواطة. وهاته هي الظاهرة التاريخية الأساسية التي يجب أن تستوقف أنظارنا أكثر من غيرها بالنسبة للموضوع.

ونحن لا يهمنا الآن أن ندخل في تفاصيل هذا الصراع[12] الطويل الذي لن ينقضي بصورة نهائية إلا في عهد الموحدين، وإنما الذي يهمنا أن نسجله هو أن المدينة أصبحت بحكم هذا الوضع التاريخي مركز جهاد قائم، مما بقي له صدى مستمر عبر القرون التالية، وأثر بين في عقلية السكان ومواقفهم. ويظهر أنها

---

(8) ابن أبي زرع : **القرطاس**، 51.

(9) **القرطاس**، 52 ـــ البكري : **المغرب**، 124.

(10) **الاستقصا**، 157.

(11) **الاستقصا**، 202.

(12) **البيان المغرب**، (القسم 3) : ص 27.

أخذت تكتسي أهمية خاصة كمركز عسكري منذ عهد المرابطين إذ نجد الأمير تاشفين يبني قصبة تابعة لها بالرباط[13]، فتكون هاته القصبة ذات الصبغة العسكرية هي النواة الأولى للمدينة التي سيبنيها الموحدون على الضفة اليسرى من مصبّ أبي رقراق والتي يجسم اسم الرباط الذي خلع عليها، بصورة واضحة، الدور العسكري الذي أصبح منوطا بمنطقة مصب أبي رقراق.

ولا غرو، فالسياسة العسكرية المغربية في عهد المرابطين والموحدين كانت عالية الطموح لا تقتصر على الدفاع، بل تريد أن تحقق الوحدة المغربية الكبرى، من جهة، والمحافظة على الوجود العربي بالأندلس من جهة أخرى. ولئن كانت سبتة تمنح ميناء مهما للجيوش المغربية العابرة إلى الأندلس، فإنها بالاضافة إلى ما يحيط بها من أخطار لقربها من العدو لم تكن تمنح نفس التسهيلات والإمكانيات العسكرية التي توجد بمصب أبي رقراق. وقد لاحظ أحد الكتاب الأجانب في القرن الماضي : «كل سيطرة تستقر بمصبّ أبي رقراق تكون قد حصلت على أحسن موقع في الشاطئ»[14].

فالشاطئ محصن من هذه الناحية بسدّ من الأمواج العاتية كانت تجعل الاقتراب منه خطيرا على السفن. ويمكننا أن نقدّم في هذا الصدد شهادات متعددة ومن مصادر مختلفة كشهادة الإدريسي أو ابن خلدون أو مارمول أو مويت أو شينيي. ومن الشهادات التي لها قيمة خاصة التقرير الذي رفعه الأميرال الفرنسي «جان ديستري» إلى لويس الرابع عشر في 1670م وقد توجه على رأس أسطول ليتفقد شواطئ سلا عيانا ويدرس الوسيلة الكفيلة بالقضاء على القراصنة. وقد ورد في هذا التقرير :

«إن الشاطئ من رأس سبارتيل إلى رأس كانتان وعر في كل مكان والبحر يتحرّك جنبه بقوة بحيث لا يمكن النزول إلى الأرض أو الإبحار منها دون التعرض للخطر والفتنة»[15].

---

(13) **البيان المغرب**، (ق 3) /20.

(14) Yodard : **Description et histoire du Maroc**

(15) **Sources inédites**, 2e Série, France, t 1, p 371

ومن جهة أخرى كان مصبّ أبي رقراق ملجأ آمنا بالنسبة للسفن التي تدخل إليه والتي يقودها بحارة عارفون. بمكان الجواز من البحر إلى النهر، كما يشير إلى ذلك الإدريسي وغيره. وهذا ما جعل قراصنة المدينة بسفنهم الخفيفة يتمتعون بنوع من المناعة الطبيعية، إذ كلما اضطروا للفرار وجدوا تحت تصرفهم ملاذا في عمق المصبّ من وراء مسالك لا يعرفها أحد غيرهم.

وبالإضافة إلى ذلك، كان ميناء سلا يحظى بموقع جغرافي خاص يجعله قريبا من مضيق جبل طارق ومن إسبانيا، دون أن يكون في الجوار المباشر للعدو كما هو الشأن، مثلا، بالنسبة لسبتة أو طنجة. وقد لاحظ أحد الشهود من القرن 17 وهو الأب دان أن القراصنة كان لهم بفضل سلا «الوسيلة التي تمكنهم من أن يكونوا دائما في حالة كمين ليذهبوا من أجل مهاجمة السفن السائرة من الغرب إلى الشرق ومن المحيط إلى المتوسط»[16].

من كل ما تقدم يتبين أن المدينة برهنت بموقعها الجغرافي ومعطياتها التاريخية على أنها تستطيع أن تضطلع بدور عسكري مهم سواء بالنسبة للداخل أو الخارج. فقد اعتمد عليها المخزن في سائر العصور كعاصمة إقليمية لبسط نفوذه في المنطقة وضبط القبائل، كما اتخذ منها قاعدة برية وبحرية سواء في عمليات الهجوم أو الدفاع. على أن كل هذا مرتبط ارتباطا وثيقا بحياة اقتصادية مرّت من أطوار وتقلبات، ولكنها على أي حال كانت مغرية وجذابة كما تدل على ذلك الشهادات المختلفة، وبالأخص شهادة ابن الخطيب المشهورة[17].

لذلك نرى عبد المومن يحرص على افتتاحها في سنة 540هـ/ 1156م إثر استيلائه على فاس وقبل دخوله إلى مراكش، وهو يوطّد كلمته في البلاد آتيا من شرقها إلى غربها، ويولي عليها أحد زعماء الموحدين البارزين، عبد الواحد الشرقي[18]، وقد تبين فيما بعد أن هذا الحرص له معناه. فقد أصبحت المدينة مرحلة أساسية في الطريق السلطانية الذاهبة من الجنوب إلى الشمال من الجهة الساحلية. ففيها يتوقف ملوك المرابطين والموحدين بجيوشهم، بل إننا نرى الموحدين

(16) P. Dan : **Histoire de Barbarie et de ses corsaires**, p 203

(17) الناصري : **الاستقصا**، 20/4.

(18) ابن عذاري : **البيان** (القسم 3) /20.

يتخذون منها عاصمة ثانية. فنرى عبد المؤمن ينزل بقصر ابن عشرة الشهير[19]. ورغم أن المدينة ستثور عليه بعد ذلك في حركة ابن هود العارمة، وأنه سيعاقبها بثلم أسوارها، فما منعه ذلك من الحفاظ على مركزها والمزيد في أهميتها.

فهنالك نراه يستقبل وفود الأندلس التي جاءت تقدم بيعتها للدولة الناشئة في سنة 546هـ/1155م[20]. وهنالك أقام شهرين في نفس السنة استعدادا لغزو افريقية[21]. وهنالك اتخذ قرارات مهمة في سنة 549هـ، إذ عين ولي عهده وعيّن بعض أولاده أمراء على الأقاليم[22]. وهنالك اتخذ معسكرا كبيرا أو رباطا للجهاد تجتمع فيه عشرات الآلاف من الجنود. وتحرص بعض المصادر على إبراز هذا الجانب، بما ينبغي من التصوير والتهويل. يقول ابن صاحب الصلاة، متحدثا عن الجيش الذي رافق عبد المومن بنية غزو نصارى الأندلس : «فساروا صحبته على الوفور والكمال...»[23].

وستكتمل هاته الأهمية حينما يفكر الموحدون في تدعيم جيوشهم البرية بأسطول حربي. والمتعارف عند الجمهور أن الذي اهتم بالبحرية في سلا هم المرينيون، ولكن حينما نعيد قراءة عدد من المصادر بشيء من الانتباه نجد أن العناية الكبرى بالأسطول الحربي كانت في عهد الموحدين[24]، بدون أن ننسى عناية المرابطين أيضا بهذا الشأن. وفي هاته المرة نجد في ابن صاحب الصلاة شاهد عيان يقدم لنا ما رآه مباشرة بأسلوبه الوصفي المعروف. فهو يصوّر لنا هكذا عزم عبد المومن على غزو الأندلس : «جدد عزمه وحزمه وصفى سرّه لربه»[25]

نستطيع أن نقول إن المرابطين والموحدين الذين مثلوا عهدا لامعا في تاريخ المغرب حددوا بهاته الصورة الدور المنوط بمدينة سلا سواء على المستوى المحلي

---

(19) **الاستقصا**، 97/2.

(20) **ن.م.** 106.

(21) **ن.م.** 107.

(22) **ن.م.** 109.

(23) ابن صاحب الصلاة، **المن بالامامة**، ص 218.

(24) ابن عذاري (ق 3) : 38 وابن خلدون : **مقدمة** 447 — 455.

(25) **ابن صاحب الصلاة** : 213.

أو بالنسبة لعموم المغرب. وسيستمر هذا الدور في العهود التالية بين مدّ وجزر، ولكن دون أن يناله تغيير كبير في الجوهر. ولعل الدور العسكري سيزداد أهمّية مع تعاقب الأيام لأن المغرب بعد أن كان مطمئنا إلى قوته، قادرا على نقل جيوشه إلى بلاد الخصوم في عهد المرابطين والموحّدين بدأ يضعف منذ عهد المرينيين بالتدريج، وتجلى ذلك في مهاجمة الأعداء لشواطئه وبعض موانئه، مما جعله يتحول عن خطة الهجوم الى خطة الدفاع في سياسته العسكرية. ومعنى هذا أنه سيهتم أكثر فأكثر ببناء التحصينات والقلاع والقصبات لمواجهة كل الطوارئ الناشئة في الداخل أو الآتية من الخارج، ومنذ ذلك الحين أخذت تنشأ هاته المجموعة المهمة من الآثار العسكرية التي يزخر بها المغرب في معظم الجهات والتي مازالت في حاجة ماسة إلى المزيد من الدراسة والاكتشاف. وفي ضمن هاته المجموعة نجد الأبنية الخاصة بسلا.

وإذا تتبعنا أهم هاته الآثار بمدينة سلا يجب أن نذكر :

1 ـــ أسوار المدينة

هاته الأسوار لها تاريخ طويل، نظرا لما دخل عليها من ترميم وإصلاح عبر العصور. ولكن، إذا نظرنا إليها الآن كما هي في وضعها الحالي نجدها تقدم لنا ثلاثة نماذج من البناء تنتمي إلى عصور مختلفة :

ـــ الجزء الشرقي والجنوبي من السور يرجع إلى العهد المرابطي والموحدي. وهو مبني بالحجارة ومعقود في أركانه بالحجر المنجور. ويقع الإجماع على أن باب فاس يحتفظ بسماته الأصلية ويذكر بالأسلوب المرابطي في آثار مغربية أخرى.

ـــ الجزء الغربي المسامت للنهر والذاهب إلى البحر : هو الذي بناه يعقوب ابن عبد الحق المريني إثر الهجوم الغادر الذي قام به الإسبان على المدينة سنة 658هـ/1250م وهو الذي عوض به الثلم الذي أحدثه عبد المومن في سور المدينة. «فشرع السلطان يعقوب رحمه الله في بنائه»[26].

ولعل القسم الممتد من باب الفران إلى باب سيدي بوحاجة مازال يحتفظ بالسمات الأصلية للبناء المريني.

---

(26) **الاستقصا** 22/4.

ـ لكن الجزء المجابه للبحر سرعان ما أصابه التلاشي والخراب، ولذلك فقد أعيد إصلاحه في عهد الدولة العلوية مرات عديدة. وهذا الجزء هو الذي سنركّز فيه اهتمامنا أثناء هذا البحث.

كان، إذن، إصلاح مهمّ للسور في عهد المرينيين، فإذا وصلنا إلى عهد السعديين لا نجد إشارة لشيء من ذلك، مع أن السعديين اهتموا بالمدينة كقاعدة عسكرية، سيما وهو الميناء الوحيد الذي لم تتمكن الحملات الاستعمارية في ذلك العهد من غزوه بالساحل الأطلسي. ففي سلا تجمع الجيش الذاهب إلى معركة وادي المخازن وإليها أمر السلطان المعتصم أخاه أحمد (المنصور فيما بعد) بتوجيه المؤن[27] وفي نفس المدينة أمر بإعادة إنشاء الأسطول. وهذا موضوع سنعرض له من بعد.

والذي نريد أن ننبه إليه هو أن المصادر تؤكّد منذ بداية القرن السادس عشر وجود حامية عسكرية قوية بالمدينة. من ذلك شهادة «فالنتيم فرنانديس» (1506 ـ 1507م) الألماني المستقر بالبرتغال :

«وعلى الضفة الأخرى من النهر توجد سلا القديمة التي هي أقوى من الأولى، وهنا يقطن القائد التابع لملك فاس. وفي كل صيف تقدم حامية كبيرة إلى هنا لأن الناس يخافون من النصارى»[28].

كان هذا في آخر عهد الوطاسيين. وسيستمر الأمر على ذلك في أيام السعديين الذين اهتموا بالتحصينات والقصبات فتشير بعض المصادر إلى كونهم بنوا أو عمروا ثلاثين منها[29]. ولاشك أن سلا نالها نصيب من ذلك، وإن كانت المصادر لا تقدم لنا معلومات واضحة ودقيقة في هذا الباب. فالقرائن التاريخية تبرهن كلها على أن المدينة أصبحت مطوّقة بدور عسكري خطير. فتكاد تكون هي النقطة الوحيدة على الساحل الأطلسي التي استعصى على الأجانب غزوها.

---

(27) **الاستقصا** 79/5 ـ مجهول : تاريخ... 60.

(28) **Description de la côte d'Afrique de Ceuta au Sénégal** par Valention Fernandes. ouvrage traduit par P. De Cenival et Th. Monod, Paris, Larose, 1938.

(29) Andrez Dziubinski : «L'armée et la flotte de guerre marocaines à l'époque de sultans de la dynastie saadienne». **Hespéris-Tamuda**, volume XIII, p. 87.

ومن ثم كان من الضروري تحصينها والدفاع عنها. ويكفي أن نشير هنا بكل إيجاز أن من أوكد الدواعي على ذلك ضرورة المحافظة على ميناء للتبادل التجاري مع الخارج، واتخاذ قاعدة بحرية لتنفيذ خطة دفاعية والاقتصاص من غارات الاستعمار الصّليبي على البلاد عن طريق تنظيم الحرب القرصانية[30].

وعلى أي، فلدينا معلومات عن بعض الإصلاحات والتحصينات التي جرت في الفترة الأخيرة من عهد السعديين، وإن كان الفضل في ذلك لا يرجع إلى هؤلاء، بل إلى المجاهد العيّاشي الذي اتخذ من المدينة قاعدة سياسية وعسكرية لتنظيم حملاته على مناطق الاحتلال الإسباني بالشواطئ المغربية : فهنالك في بعض المصادر إشارة إلى كونه بنى «برجين على ساحل مرسى العدوتين من ناحية سلا وهما المعروفان اليوم بالبساتين»[31].

وليست معلوماتنا، مع كامل الأسف، مدققة ومفصلة حول هذا المرضوع. وأذكر، وأنا مازلت في المدرسة الابتدائية بسلا الواقعة جنب السور، أن بناء متهدما كان يوجد في فنائها. وكان المتواتر بين شيوخ المدينة آنذاك أن البناء المذكور هو من بقايا الدار التي سكن بها المجاهد العياشي والتي كان يربطها بالساحل نفق تحت الأرض. أما البرجان المذكوران، فلعل أحدهما هو باب المعلقة الذي يشتمل على حلقة كبيرة مربعة مجهزة بمتراس تتخلله فرج للرماة. والذي يؤكّد ذلك هو أن هذه التحصينات صالحة للرماة بالبنادق أو «المكاحل» حسب الاصطلاح الدارج في المغرب. ومن المعلوم أن العياشي كان يعتمد في حركته على المتطوعين للجهاد، أصحاب المكاحل[32]. ويدل على اهتمامه بالأسوار أنه أحدث «العسة» فيها كما يشير إلى ذلك المؤلف المجهول في «تاريخ الدولة السعدية»[33]، أما البرج الآخر، فمن الصعب تحديده على وجه التحقيق.

ونذكر أن كل ما أوردناه عن مواقع التحصينات التي أحدثها العياشي إنما هي من قبيل التخمين والفرض بناء على ما تذكره المصادر، من جهة، ويستنتج من

---

(30) J. Moulau : **Les états barbaresques** (Collection «Que Sais-je).. p 54

(31) **الاستقصا** 75/6.

(32) **الاستقصا** 51/6.

(33) **تاريخ الدولة السعدية الدرعية التاكمادرتية**، ص 103.

استراتيجيته الحربية، من جهة أخرى. فلاشك أنه راعى في التحصينات التي استحدثها مجابهة خصمين : الإسبانيين، الذين يمكنهم أن يهجموا من جهة البرّ قادمين من المعمورة الواقعة شمالي المدينة أو من جهة البحر، غرب المدينة ؛ والأندلسيين اللاجئين إلى الرباط الذين تفاقم النزاع بينهم وبين العياشي وتحول إلى المجابهة بالسلاح. فهل أقام العياشي بناءات حربية قريبا من الضفة اليمنى لأبي رقراق لضرب خصومه بالمدفعية، كما قد يفهم من بعض النصوص، وكما توحي به بعض الآثار البنائية التي اندثرت اليوم في حي الرمل الذي أصبح اليوم حيّا سكنيا ؟

على كل، هنالك مصادر تشير إلى كون العيّاشي أقام حصارا على مدينة الرباط فنصب أربعة مدافع جنوبي سلا على استعداد لضرب القصبة، بينما نصب مدفعا خامسا عند مصب النهر للحيلولة دون وصول أي مدد لها من الخارج[34] كما تشير المصادر إلى كون سور سلا تخرب من جراء النزاع بين العدوتين[35].

(34) De Castriés : **Sources Inédites-France-3/197**

(35) ع. الشاذلي : **الحركة العياشية**، ص 153 (نسخة مرقونة).

سلا ومكناس في الماضي

حينما نتحدث عن المغرب التاريخي، فإننا نتحدث عن بنية شمولية تجمع في آن واحد بين عناصر طبيعية وبشرية، بين الأرض والحياة، بين الجغرافية والتاريخ. وعامل الاتصال والارتباط، سواء كان سلبيا أم إيجابيا يشكل الأساس الذي تقوم عليه تلك البنية. ومازالت أبحاثنا التاريخية سواء منها المونوغرافية أو العامة لم تول ما يكفي من الاهتمام للعلاقات والاتصالات التي كانت قائمة بين بنيات جزئية داخل المغرب.

وقد بدأنا نسمع في السنوات الأخيرة إثارة **مشاكل تاريخية مفيدة** مثل علاقة المدينة بالبادية[1].

إلى جانب العلاقة بين المدينة والبادية، تأتي بصورة منطقية العلاقة بين المدينة ومدينة أخرى. وهي لا تقلّ أهمية لما تبرزه من التعاون والتكامل في بناء الحضارة داخل بلد واحد. والحضارة، كما هو معلوم، هي نقيض البداوة، بمعنى أن مركزها الأساسي هو الحاضرة أو المدينة. وهو نفس التصور الذي نجده لدى الاروبيين عند استعمالهم لكلمة Civilisation المشتقة من أصل لاتيني يدل على مفهوم المدينة.

في مثل هذا الإطار، يمكننا أن نتساءل عن العلاقة التي كانت قائمة بين مدينتي مكناس وسلا. وفي ميدان التاريخ، من السهل طرح القضايا والتساؤلات، ولكن من الصعب، إن لم يكن من المستحيل أحيانا، إيجاد الجواب الكافي والشافي عنها، وهذا هو جانب الإغراء في التاريخ، إذ يدفع بالباحث في مغامرة طويلة ذات أطوار

---

(1) أذكر هنا على سبيل المثال، بحث الأستاذ محمد اللحية الذي عرض للموضوع في رسالته **الحياة الاقتصادية بمدينة مكناس في القرن التاسع عشر** (**1850 ـــ 1912**) حيث أمكنه، في حدود المصادر المتوفرة لديه، أن يعطينا فكرة عن تلك العلاقة.

مختلفة وهو لا يدري كيف سينتهي منها وماذا سيخرج به من المجهودات التي يبذلها.

وبالفعل، عندما دعيت للمشاركة في هاته الندوة المباركة، بحثت عن موضوع مناسب أشارك به في المناسبة، فخطر على بالي توا البحث في العلاقة بين مكناس والمدينة التي هي مسقط رأسي سلا. ولعل العاطفة لها دور في هذا الاختيار. لست أدري، فأنا بقدر ما أحب مدينة سلا التي رأيت فيها نور الحياة أقدر مدينة مكناس وأتشوق إليها دائما لأسباب عديدة يعجز اللسان عن التعبير عنها. والمحبة الحقيقية هي التي لا يمكن تفسير أسبابها.

ولكن حذار من المحبة والعاطفة ! فنحن، في هاته المناسبة نريد أن نتكلم كلاما علميا موضوعيا نتحرى فيه الحقيقة ولو كانت مرّة، ولو كانت علينا وليست لنا.

إن عوامل الاتصال في المغرب التاريخي كثيرة. ويظهر أثرها منذ القرن الثامن والتاسع الميلادي أي منذ عهد تأسيس دولة الأدارسة. وحتى لا نتيه في تعداد أصنافها، يمكن أن نذكر ثلاثة منها هي المهمة والأساسية :

1 ـــ **الاتصال المادي** الذي يرتكز على **الحافز الاقتصادي**. وقد تجلى مفعوله في تيارات التبادل الداخلي والخارجي التي نشأت بالتدريج مع انخراط المغرب في سلك دار الإسلام. فكانت هنالك طرق دولية تخترقه من الجنوب إلى الشمال ومن الشرق إلى الغرب. ووجدت أيضا مدن جديدة وتجمعات بشرية طارئة كانت سببا في خلق أسواق لم تكن معروفة أو توسيع أسواق قديمة. وبديهي أن إيجاد عاصمة طموحة مثل فاس أدى إلى تحريك تجارات وإنشاء شبكة من الطرق والاتصالات في جميع الانحاء.

2 ـــ **الاتصال البشري** : كان المغرب في نفس الوقت يحتضن شعوبا وقبائل. فكان التضامن أو العصبية يرتكز كما بين ابن خلدون على علاقة الدم والنسب أو ما يقوم مقامهما. فزناتة يبحثون عن زناتة وصنهاجة عن صنهاجة، دون أن يحول ذلك عن نشوء علاقات وطيدة بين العصبيات المختلفة مع طول الزمان وحصول الاستقرار.

3 ـــ **الاتصال الروحي** : هو الذي نشأ، بالخصوص، مع دخول الإسلام إلى المغرب. وهو في العمق يتنافى مع العصبية القبلية ولكنه تعايش معها، واستطاع

أن يهذب من غلوائها وأن يخلق، في نفس الوقت، نسقا من القيم في الضمير الجماعي فرض نفسه فرضا مع استقرار الدين الجديد وانتشاره بسائر أنحاء المغرب. ولا أدل على أهمية الاتصال الروحي من قصة نشأة دولة المرابطين التي كانت ثمرة اتصال بين علماء وفقهاء : أبي عمران الفاسي بالقيروان ووجاج بن زلو اللمطي وعبد الله بن ياسين الجزولي بجنوب المغرب.

فالبحث عن هاته العلاقات والاتصالات له أهمية تاريخية لا تخفى. وفيما يخص العلاقة بين منطقتي سلا ومكناس، لاشك أنها بدأت منذ التاريخ القديم إذا اعتبرنا وجود المركزين الأثريين المهمين : وليلي، من جهة، وشالة، من جهة البحر ونَفْتَرِضُ أن أقرب نقطة إلى وليلي، من جهة أخرى كانت هي سلا. وبعد الفتح الاسلامي، عند تأسيس دولة الأدارسة، كان لابد من قيام علاقة وطيدة بين المنطقتين إذا اعتبرنا أن سلا كانت جبهة حساسة لمواجهة البرغواطيين، وفي نفس الوقت مرفأ له أهميته في التبادل التجاري. فكانت الجنود تأتي من مركز الدولة بفاس ومكناسة ووليلي لتقوم بمهمة الجهاد في قاعدة سلا التي يكون منها الانطلاق نحو تامسنا، بلد برغواطة. كما أن السفن كانت تقوم بنقل الحبوب من المنطقة نحو الشمال في سبتة وغيرها. ولا يستبعد أنها كانت تجلب تلك المواد الأساسية من إقليم مكناس، أيضا، المعروف بخصوبته.

ونأسف، طبعا، لقلة مالدينا من معلومات عن هاته الفترة التاريخية، ولكن القرائن ترشدنا لبعض الاستنتاجات القوية الاحتمال، ومهما يكن، فالتاريخ التالي مازال طويلا وكفيلا بتوسيع الصلات وإحكام الأواصر، كما سنرى.

ذلك أن المغرب بعد مرور فترة الأدارسة والإمارات الزناتية سيتجه بخطى حثيثة نحو الوحدة السياسية التي ستتم في القرن الخامس الهجري أي الحادي عشر الميلادي على يد دولة المرابطين. وكان التمهيد لها، من قبل، ظهور تيارات تجارية واسعة النطاق بالغرب الإسلامي، وهي التيارات التي نشأت عن تجارة القوافل عبر الصحراء والتي كانت سجلماسة أهم مراكزها، والتي أدت إلى خلق شبكة واسعة من الطرق والاتصالات، مما جعل محور فاس ــ مكناس ــ سلا يتقوى وينشط، سيما إذا علمنا أن المدينة الأخيرة دخلت في طور النمو والازدهار على يد أسرة نبيهة، أسرة بني العشرة التي طالما تحدث عنها المؤرخون ومدحها الشعراء.

أصبحت سلا في عهد المرابطين، وبالأخص في عهد الموحدين، أول مدينة عسكرية في المغرب إذ كانت فيها تتجمع الجيوش الذاهبة للدفاع عن الأندلس المسلمة، في اتجاه الشمال، أو لتوطيد كلمة الدولة في الأقاليم النائية بالمغرب الأوسط والمغرب الأدنى. وكانت تلك التجمعات العسكرية الضخمة التي تعد بمئات الآلاف، أحيانا، حسب عدد من الروايات المتواترة في المصادر في حاجة أكيدة إلى مؤونة كبيرة قد تتجاوز الموارد المحلية. فكان من الضروري أن تجلب لها الأقوات من ناحية مكناس وفاس بالحمولات الضخمة تفاديا لنقصها في أي وقت.

وقد اتصلت تلك العلاقات الاقتصادية فيما بعد، وفسحت المجال للتجار المتجولين، وبالخصوص منهم الذاهبين إلى الحج والراجعين منه. وهنا لابد من أن أذكر ما أورده في هذا الصدد مؤرخ سلا محمد بن علي الدكالي في **الاتحاف الوجيز** الذي هو مختصر لتاريخ المدينة، إذ يقول :

«كانت عمدة التجارة عند أهل سلا في القديم خمسة أمور : أولها الكتان ومصنوعاته، ثانيها دبغ الجلود ومصنوعاته، ثالثها مصنوعات الفخار ، رابعها عصير العنب المسمى على لسان العامة بالصامت، خامسها الحصر. وكان لأهل سلا سفن ومراكب يحملون فيها هذه التجارة ويسافرون إلى بلاد الأندلس ومدنها مثل مالقة وأشبيلية والجزيرة الخضراء وسبتة من بلاد العدوة وجزر الإفرنج والبرتغال ويدخلون البحر الرومي من زقاق سبتة إلى مدن المغرب الأوسط كالجزائر ووهران وتلمسان، والأدنى كتونس والقيروان وبجاية وطرابلس الغرب كما يصلون إلى الأسكندرية وسواحل مصر، ويرجعون غالبا بالبضائع فقط، وتارة يأتون بما يروج في بلدهم من تجارة هذه البلاد التي ذكرنا ومصنوعاتها كالبز الإفريقي، قبل استحكام صنعة الحرير بفاس. وبه كان يضرب المثل فيمن جاء بتجارة رفيعة غريبة، فيقال جاء البز الإفريقي، نسبة إلى أفريقية، وكأواني الفخار المذهب المصنوع بمالقة، وأواني الزجاج منها، أيضا والجواهر والمرجان والصدف والعاج ومصوغ الذهب والفضة، مما لا وجود له بمدينة سلا. كما كانوا يتجرون بهذه التجارة المذكورة إلى فاس ومكناسة ومراكش وسجلماسة وسائر بلاد المغرب وقبائله. ومضى الأمر على ذلك مئين من السنين إلى أن بنى السلطان الأعظم والملك الأضخم سيدي محمد بن عبد الله مدينة الصويرة سنة 1175م».

طبعا إن بناء الصويرة وإنعاش مدينة أنفا بعدما لحقها من خراب على يد البرتغاليين شكل منعطفا في تاريخ التجارة الخارجية المغربية. ومع ذلك، فقد ظلت سلا تواصل نشاطها التجاري، وظل تجارها يتحركون في الداخل والخارج، كما تدل على ذلك عدد من الوثائق والتقاييد والكنانيش التي مازالت محفوظة بالمدينة، وكما تدل على ذلك، أيضا، النتائج التي توصلت الأبحاث المنجزة مؤخرا فيما يخص النشاط التجاري المغربي بمصر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

وقد استمر ذلك النشاط التجاري المغربي بمصر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

وقد استمر ذلك النشاط الذي وصفه المؤرخ ابن علي على النمط الذي ذكره إلى بداية هذا القرن. فقد كان الحاج الطيب الصبيحي والد باشا المدينة المرحوم الحاج محمد الصبيحي، قبل أن يعمل في الوظائف المخزنية، يقوم بالتجارة وهذا يرجع لمائة سنة خلت، إذ كان يتجر مع فاس ووهران. فكان ينقل البضاعة السلاوية إلى فاس، ثم يواصل طريقه إلى وهران حيث كان له متجر. ومن هنالك يعود ببضاعة طريفة بالنسبة لذلك الوقت تشتمل، مثلا، على أنواع من الصباغة العصرية والأدوات الفلاحية وغيرها من المصنوعات التي كانت توجد بوهران الخاضعة للحكم الفرنسي. ودفاتره تضم أسماء تجار كانت له معهم معاملات في كل مدينة. وما قلناه عن الحاج الطيب الصبيحي نستطيع أن نقوله عن أشخاص آخرين مثل أسرة الرايس الثرية التي كانت لها تجارة واسعة خارج مدينة سلا، وعبد الهادي زنيبر وولده محمد، والحاج علي زنيبر الذي قادته التجارة إلى الديار المصرية وفي كتاب **الاستيطان والحماية بالمغرب** لمؤلفه الأستاذ مصطفى بوشعراء الذي صدر مؤخرا فصل خاص بالمغتربين من المغاربة، وفيه ذكر لعدد من التجار. وفصل آخر عن التجارة المغربية. وهو مرجع لا تخفى فائدته إذ استفاد مؤلفه من وثائق لم تنشر من الخزانة الحسنية.

وهنالك بضاعة أفاض المؤرخ ابن علي في ذكرها وأعني بها الفخار، إذ يقول :

«وأما صناعة الفخار، فمازالت من أعظم الحرف بالعدوتين. إلا أنها نقلت جميع معاملها للرباط ولم يبق من دور الفخار بسلا إلا داران فقط. ويحمل من الفخار المزدج إلى مراكش وفاس ومكناسة وسائر بلادالمغرب ما يشذ عن الحصر. وكاد هذا النوع المزدج أن يكون خاصا بعدوتي سلا والرباط».

كما يشير إلى انتشار الحصر والمدبوغات السلاوية في سائر بلدان المغرب، وحتى في عدد من الأقطار الأجنبية. وغني عن البيان ما يتميز به المؤرخ ابن علي الدكالي من جدية وإخلاص في تحقيقاته، مما جعله معتمدا لدى كل الباحثين من مستشرقين وغيرهم.

فإذا رجعنا إلى البحث المشار إليه آنفا للاستاذ محمد اللحية، فإنه ينوه بمكناس كمركز تجاري ذاكرا كيف أنها استفادت من موقعها الجغرافي في عهد الموحدين والمرينيين وأيام المولى إسماعيل، حيث أصبحت تعد من أهم المراكز التجارية بالمغرب. إلا أنه رأى أن دورها تقلص شيئا ما في القرن التاسع عشر، بسبب انعدام الأمن في الطرق الرئيسية. وكان لها اتصال وثيق مع عدوتي الرباط وسلا إلاّ أنها، بسبب تعرضها للنهب في الطرق المارّة ببني حسن وزمور، اضطرت في آخر القرن 19م إلى التخلي عن مرسى الرباط. واتجهت إلى مينائي طنجة والعرائش. والواقع أن هذا التحول اقترن بالتدهور الذي حصل في النشاط التجاري للمدينة، إذ يقول الباحث «فإذا استثنينا علاقة المدينة بهذين المينائين، فإننا نجد أن مبادلاتها على الصعيد الوطني كانت ضعيفة، إذ لم يكن لها سوى اتصال محدود مع تافيلالت ومدينتي الرباط وفاس».

لن نتحدث عن القرن العشرين بتفصيل وإسهاب، فهو يشكل حلقة تاريخية جديدة بمعطياتها وتقلباتها وكل ما نستطيع أن نلاحظه، بإجمال، هو أن الاتصالات بين المدينتين، سواء على الصعيد الاقتصادي أو البشري أو الثقافي نمت نموا كبيرا وتوثقت مما يجعلها جديرة ببحث خاص.

والذي يجب أن نلاحظه في هذا الاستعراض التاريخي الوجيز هو أن العلاقة بين المدينتين خضعت للأطوار التاريخية بين صعود ونزول، فعرفت الانتعاش والنشاط فيما بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر الميلادي حيث كانت الدولة قوية وكانت البلاد تنعم بشيء من التوازن والاستقرار والازدهار الاقتصادي، لكن طرأ عليها فتور فيما بين القرن الخامس عشر والسابع عشر مع التقلبات العديدة التي طرأت على أحوال المغرب. ثم انتعشت في عهد قيام الدولة العلوية، وبخاصة في أيام المولى إسماعيل لتتدهور مرّة أخرى فيما بعد.

لكن لا ينبغي أن نحصر اهتمامنا في الجانبين الاقتصادي والسياسي ونحن نبحث

في العلاقة بين المدينتين. فهنالك علاقات أخرى لها أهميتها، مثل العلاقات البشرية والثقافية والفنية التي تخلق روابط أدوم وأعمق.

فيما يخص الجانب البشري، نحن نتوفر على «ديوان» وضع بأمر من المولى إسماعيل لاحصاء الأسر المستقرة بمدينة مكناس في عصره كان القصد منه حسبما ورد في ديباجته التمييز «بين أبناء العرب وغيرهم من البلديين تعرف به أحسابهم وتحفظ من الريب أنسابهم.» وفيه ذكر لمئات العائلات القديمة بالمدينة من أصول مختلفة منهم البربر والعرب والأندلسيون.

فإذا نظرنا إلى البربر نجد في طليعتهم قبائل زناتة ومنهم مكناسة الذين أخذوا يتحولون إلى المنطقة ابتداء من أواخر القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجري وبانتقالهم تحول اسم القرية من تاجرارت إلى مكناسة وفي نفس الآونة أسس الزناتيون إمارة معروفة بمدينة سلا هي إمارة بني يفرن. وطبيعي أن تقوم علاقات متنوعة تنتهي لشعب واحد هو شعب زناتة، في وقت كانت فيه الروابط القبلية أقوى من غيرها. ومازال في مدينة سلا حيٌّ كير يحمل اسم زناتة. ولاشك أن عناصر زناتية أخرى انضافت بعد ذلك بقرون بكل من المدينتين في عهد بني مرين، لأن الدولة كانت تريد أن تؤكد حضورها بإقرار عناصر من عصبيتها في كل مدينة وكل منطقة. حدث هذا في عهد المرابطين والموحدين كما حدث في عهد بني مرين. ولنا أن نقول نفس الشيء عن العرب الذين تسربوا إلى المدينتين والذين جاء كثير منهم من نواحي الهبط والغرب والشاوية ودكالة.

وهنالك الأندلسيون الذين كانت لهم قرية خاصة بهم تحدث عنها ابن غازي بقوله : «قرية كان يقال لها قرية الأندلس كأنها من عمل بني زياد، سكنها على قديم الزمان قوم أندلسيون وتناسلوا بها وأقاموا دهرا لم تتغير ألسنتهم ولا أشكالهم إلا من كان منهم كثير الامتزاج بأهل البلاد فإنه تغير لسانه...» ومن المعلوم أن مدينة سلا كانت تستقبل منذ عهد الدولة العامرية وما تلاها وافدين من الأندلس، فكانت بفضل مينائها النهري تستقبل السفن التجارية الواردة من الأندلس وغيرها. ولدينا ظهير موحدي يجعل من منطقتها ملجأ الأندلسيين الفارين من عدوان الإسبان على ديارهم في شرق الجزيرة. وطبيعي أن يكون اتصال بين الجاليتين الأندلسيتين في كلتا المدينتين. ولا أدل على ذلك من تعيين الكاتب الأندلسي الشهير أبي المطرف بن عميرة المخزومي قاضيا على سلا، ثم على مكناس. ولا نحتاج

إلى التذكير بأن المدينتين استقبلتا بعد ذلك بقرون اللاجئين الموريسكيين من غرناطة وإشبيلية ومالقة وألمرية وغيرها. وقد قدم اللحية عنهم في بحثه المذكور أرقاما دقيقة بالنسبة لمكناس.

هنالك، بالطبع، عنصر الذميين المتكون، أساسا، من اليهود الذين هم مغاربة مثل المسلمين، والذين كان منهم عدد لا يستهان به في مكناس يرجع إلى عهد المرابطين أيام كانت مكناس تدعى تاكرارت. وكانت سلا كذلك تحتضن منذ قرون طائفة لا يستهان بها من اليهود. ويتميز اليهود، كما هو معلوم، بنشاطهم التجاري والصناعي وتنقلهم بين المدن والأقطار، مما يجعل منهم عنصرا أساسيا في ربط العلاقات البشرية المبنية على تبادل المصالح. يضاف إلى ذلك ما عرفوا به من تضامن قوي كأقلية ذات سمات تاريخية معروفة. ولم ينحصر دور اليهود في الناحية التجارية، بل كان يتصل أيضا بالحياة الثقافية. فنظرا لما عرفوا به من حرية وإقبال على حياة الأنس والمتعة، كانوا يستقبلون في بيوتهم ولو خفية فئات من الشبان المسلمين الراغبين في حياة السلو والمنادمة وسماع الموسيقى. وقد عرف اليهود برواية الآلة ولهم طبوع خاصة بهم.

وتشير المصادر بالإضافة إلى ما تقدم إلى هجرة بعض الأسر، بقصد التجارة في الغالب، كأسرة السلاوي وبلكورة التي هاجرت من الرباط. وكما يشير محمد اللحية في دراسته، فلم تكن تلك الهجرات كبيرة، بحيث لم يزد عدد سكان المدينة على رقم 25 000 أثناء القرن التاسع عشر. ومع ذلك، فلاشك أن الوضعية الجديدة التي أصبح فيها المغرب آنذاك، بسبب تفتحه على الخارج وازدياد النفوذ الاقتصادي الأجنبي كان لها أثر قوي في تنقل التجار من مدينة إلى أخرى واستقرارهم بصورة نهائية في غير مدينتهم. وأعتقد أن هذا جانب مازال في حاجة إلى مزيد من الدرس.

هذا التلاحم البشري بين المدينتين الذي حاولنا أن نقدم صورة عنه جعل من مكناس واسطة عقد بين فاس وعدوتي الرباط وسلا ومكنها من التحرر من سيطرة أكبر مدينة في المغرب فاس لتستقل بنشاطها وتنمي شخصيتها وتقوم بدور لا على الصعيد المحلي، ولكن على الصعيد الوطني بوجه عام. فهي تمد يداً إلى فاس وأخرى إلى العدوتين بحيث نلمس أثر هذين الأفقين فيها. ولعل المهتمين بدراسة اللغة لهم ما يقولون في هذا الصدد حينما يتحدثون عن لهجة المكناسيين، مثلا.

والاتصال البشري ما هو، في النهاية، إلا أرضية صحيحة وصالحة للتواصل الثقافي والحضاري. والثقافة، خلافا لما يظن ولما هو شائع، أقوى من الاقتصاد في خلق روابط قارة ودائمة. ذلك أن الاقتصاد يخضع لقانون الظرفيات فيصعد وينزل ويتحول من وجهة إلى أخرى، بينما الثقافة تظل في كل وقت ملتقى للناس بما تحمله من قيم ومثل عليا ومشاعر نبيلة.

ويشير الفقيه ابن علي المؤرخ إلى كثرة هجرة أهل سلا من بلادهم ويستشهد في هذا الصدد بشهادة اليوسي الذي زار المدينة، إذ يقول :

وأكثر من فيها بقايا كأنهم نفاضة زاد حل في سفرة السفر.

وهي إشارة بليغة تدل على ظاهرة تاريخية اجتماعية في المدينة : كثرة هجرة أهلها. ويصعب علينا، اليوم، نظرا لندرة الوثائق وسكوت المصادر أن نقوم بدراسة مستوعبة للظاهرة. ولكن نستطيع أن نقف على بعض الحالات التي كان لها انعكاس على الحياة الثقافية. فنذكر من ذلك أولا **بوعشرين** الذين انقرضوا من المدينة منذ أجيال بسبب هجرتهم منها ومازال قبر جدهم موجودا بباب معلقة ويعرف بقوس بوعشرين، وقد قام الوزير بوعشرين بترميمه وإصلاحه. وهي أسرة لها ذكر في الوجاهة والعلم. ومن الأمثلة أولا **بوحدو** الذين أشار ابن علي لهجرتهم إلى مكناس، ومن مآثر جدهم بناء مسجد بحومة الطالعة مازال موجودا.

ولاشك أن من أكبر الحوافز على الاتصال بين سكان المدينتين ما عرف به أهل سلا من الإقبال الكبير على موسم المولى إدريس بزرهون والتردد على ضريحه. فهو بالنسبة إليهم حج المسكين، كما هو وارد في الأمثال الشعبية. ولهم يوم خاصّ بهم في الاحتفال وفي تقديم الأمداح. والجدير بالذكر أن عددا من الحرفيين والصناع كانوا يتبارون في تقديم الهدايا للضريح وإحراق البخور وإطلاق الطيب بالكميات الوافرة. وآخر من عرفناه في هذا الموقف المعلم النجار المعروف في سلا المرحوم الحاج محمد بن زايرة. وإنها لمزية جديرة بالانتباه لأنها تبرز أن الاحتفال بالموسم كان يدخل في الثقافة الشعبية. وإذا اهتم به، اليوم، أحد الباحثين في التاريخ أو في الاجتماع، فمن هاته الناحية يجب أن ينصب مجهوده. فالاتصال الذي يقع بين الزوار الوافدين من جهات مختلفة من المغرب، والساعات التي يحصل فيها الاندماج الروحي في جمعهم يتغلغل أثرها في النفوس ويبقى وتساهم في نسج الروابط الروحية التي تجمع بين المغاربة، وكان الزوار من أهل سلا يقفون في

مكناس ويختلفون إلى مزاراتها ويتعرفون على أهلها من قريب ويتبادلون معهم أشياء مختلفة منها ما يتعلق بالروحيات والفكريات، ومنها ماله صبغة مادية وفنية كالصناعات وغيرها.

نأتي الآن إلى بعض الأعلام الكبار الذين كان لهم تأثير وإشعاع في بلدتهم وخارج بلدتهم. وقد ركزنا لحد الساعة نظرنا في التبادل الجماعي والتفاعل على الصعيدين المغربي والأندلسي. لكن في التاريخ، أيضا، مكان للأفراد وهو جانب يجب أن نوفيه حقه.

ولعل أهم العلماء الذين تعتز بهم مكناس في تاريخها الثقافي أبو عبد الله محمد ابن غازي العثماني الذي عاش أكثر حياته في القرن التاسع الهجري وتوفي سنة 919هـ/1513م. وقد ذكر الدكتور محمد حجي في شأنه أنه ظل يدرس بفاس زهاء ثلث قرن أخذ عنه خلق كثير حتى لا تكاد تجد عالما عاصره إلا وقد تتلمذ له. وهنا نرجع إلى فهرست ابن غازي ذاتها **التعلل برسوم الاسناد** لنلتقط منها فوائد تبرز لنا كيف كانت تتحرك شبكة العلاقات الثقافية ذات الخيوط العديدة ففي معرض حديثه عن أحد شيوخه محمد الطنجي يذكر أنه أخذ عن «الأستاذ أبي عمران موسى بن عبد المومن، تلميذ أبي الفضل بن المجراد السلاوي». لكن نجد بعد ذلك الولي المشهور بسلا عبد الله بن حسون المتوفى سنة 1013هـ/1605م يتتلمذ بدوره على عبد الواحد الونشريشي الذي كان تلميذا لابن غازي، فالعلم يذهب ويجيء بين المدينتين ليغذي روابط فكرية وروحية ويزيد في متانتها. ناهيك بالتبادل الذي كان بين ابن غازي وأحد العلماء السلاويين المعاصرين له أبي سعيد ابن أبي محمد عبد الله بن أبي سعيد السلاوي وولده أبي عبد الله اللذين روى عنهما موسى بن عبد المومن. وقد حلى ابن غازي الشيخ أبا سعيد في فهرسته بالفقيه الراوية العلامة. وقد ذكر محمد حجي أن ابن غازي وأبا سعيد «كانا يتزاوران في كل من سلا ومكناس ويتحاوران في مختلف المسائل العلمية والأدبية».

وهذا ما يؤكده المؤرخ ابن علي في **الاتحاف** نقلا عن ابن غازي في **شرح الألفية** يقول ابن غازي : «ورد علينا أيام كوننا بمكناسة الزيتون كلأها الله من أعيان سلا الأديب المجيد أبو سعيد محمد بن أبي سعيد فحاجاني وذلك في زمان

الشبيبة بقوله :

ياقارئ النحو من ألفية جمعت	في النحو معظم ما في النحو قد قيلا
إن كنت تفهمها فهما تجيد به	أسرارها جئت تخفى والأقاويـلا
فأي فعل بها قد جاء فاعلـه	فعلا وما فاعل قد جاء مفعولا

فألقى الله في روعي أنه أراد ويرفع الفاعل فعل، فقلت مجاوبا :

فدتك نفسي لقد أحسنت تمثيلا	وفقت كل الورى نظما وتسجيلا
ياحسن أحجية في باب فاعلها	من بعد أربعة في النظم تكميلا

فأقر أنه ما أراد إلا ذلك. وأظهر استعظام العثور على ذلك». في نطاق هاته العلاقات الثقافية احتلت حركة التصوف مكانا بارزا. ويجب أن نميز بين مظاهر مختلفة فيها. فهنالك التصوف الفردي الذي يرتكز على الانقطاع، وهنالك التصوف الجماعي المتمثل في الزوايا والطرقية وهنالك تصوف الجهاد. وقد أعلنت مكناس منذ القرن السادس عن مشاركتها في حركة التصوف. كانت مشاركة متواضعة في البداية كما يفهم من كتاب **التشوف** الذي يذكر بعض الأولياء المتأصلين من مكناس، بينما كانت سلا من المراكز المهمة منذ عهد الموحدين. وهي المدينة التي ينعتها ابن قنفذ القسنطيني المتوفى سنة 810هـ/1407م في **أنس الفقير** بأنها «مقر الصالحين». ولعل شبوب العاطفة الدينية فيها راجع لأسباب تاريخية. فقد كانت مركزا للجهاد، سواء ضدا على برغواطة في تامسنا أو لتوجيه البعوث العسكرية إلى الأندلس.

وسرعان ما أصبحت مكناس بدورها مركزا مهما للتصوف كما تدل على ذلك اليوم قبابها وأضرحتها وطوائفها. وهذا موضوع طويل وعريض أخشى أن ألجه بقوة فيعوزني الوقت ولذلك سأقتصر على إيراد بعض الأمثلة.

وفيما يخص التصوف الجهادي يكفي أن نذكر العلاقات الوثيقة التي كانت بين المجاهد الكبيرى مَحمد العياشي وأهل مكناس كما تدل على ذلك الرسائل التي وجهها إليهم. وقد انضمت مكناس لحركة العياشي على إثر الرسالة التي وجهها المجاهد لاهل المدينة في 9 دجنبر 1631م يدعوهم فيها إلى المساهمة في الجهاد

الذي كان يقوده[2].

وقد عد الأستاذ عبد اللطيف الشاذلي مكناس من جملة مراكز الحركة العياشية. فكانت، من جهة، تجلب طائفة من البربر في الجبال كمجاهدين في صفوف جيش العياشي، وكانت، من جهة أخرى نقطة استراحة وتزويد للمجاهدين المارين بها»[3].

(2) الشاذلي : **الحركة العياشية**، ص 247.

(3) **نفسه** : ص 162.

أغمات ومراكش من خلال «نزهة المشتاق» للإدريسي

«ومدينة أغمات أهلها هوارة من قبائل البربر المتبربرين بالمجاورة، وهم أملياء تجار مياسير يدخلون إلى بلاد السودان بأعداد الجمال الحاملة لقناطير الأموال من النحاس الأحمر والملون والأكسية وثياب الصوف والعمائم والمآزر، وصنوف النظم من الزجاج والأصداف والأحجار، وضروب من الأفاويه والعطر وآلات الحديد المصنوع. وما منهم رجل يسفر عبيده ورجاله إلا وله في قوافلهم مائة جمل والسبعون والثمانون جملا كلها موقرة. ولم يكن في دولة المتلثم أحد أكثر منهم أموالا ولا أوسع منهم أحوالاً، وبأبواب منازلهم علامات تدل على مقاديرهم، وذلك أن الرجل منهم إذا ملك أربعة آلاف دينار يمسكها مع نفسه وأربعة آلاف يصرفها في تجارته أقام على يمين بابه وعن يساره عرصتين من الأرض إلى أعلى السقف ــ وبنيانهم بالآجر والطوب، والطين أكثر ــ فإذا مر الخاطر بدار ونظر إلى تلك العرص مع الأبواب قائمة عدها فيعلم من عددها كم مبلغ مال صاحب الدار لأنه قد يكون من هذه العرص خلف الباب أربع وست مع كل عضادة اثنتان وثلاث. وأما الآن، في وقت تأليفنا هذا الكتاب، فقد أتي على أكثر أموالهم وغيرت المصامدة ما كان بأيديهم من نعم الله، ولكنهم مع هذا أملياء مياسير أغنياء لهم نخوة واعتزاز لا يتحولون عنه.

وبمدينة أغمات عقارب كثيرة، وكثيرا ما تكسب الناس فتؤذيهم، وربما مات من لسبته، وبمدينة أغمات ضروب من الفواكه وأنواع من النعم، وكل شيء من المأكول بها رخيص ممكن.

وبشمال هذه المدينة وعلى اثني عشر ميلاً منها مدينة بناها يوسف ابن تاشفين في صدر سنة سبعين وأربع مائة، بعد أن اشترى أرضها من أهل أغمات بجملة أموال، واختطها له ولبني عمه، وهي في وطاء من الأرض ليس حولها شيء من

الجبال إلا جبل صغير يسمى ايجليز، ومنه قطع الحجر الذي بني منه قصر أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين، وهو المعروف بدار الحجر. وليس في موضع مدينة مراكش حجر البته إلا ما كان من هذا الجبل، وإنما بناؤها بالطين والطوب والطوابي المقامة من التراب».

الإدريسي : **نزهة المشتاق**
طبعة ايطاليا. 1 : 233

هذا النص فقرات من كتاب **نزهة المشتاق** الكتاب المشهور الذي عرف به الشريف الإدريسي، وهو محمد بن عبد الله بن إدريس الحسني السبتي، ازداد بسبتة سنة 493هـ وتوفي سنة 560هـ. تجول في جملة من الأقطار الواقعة بغرب البحر المتوسط منها المغرب والأندلس وفرنسا، وانكلترا، كما زار مصر وآسيا الصغرى. ولعل ظروفا خطيرة اضطرت الإدريسي إلى مهاجرة سبتة إلى صقلية ملتجئا لدى أحد أبناء عمه كان مجاهدا بالجزيرة، وبعد تغلب الملك النورمندي روجر على الجزيرة، علم بوجود الإدريسي بها، فاستدعاه، سيما وقد علم بنفوره من الموحدين. فاقترح عليه أن يؤلف كتابا شاملا في الجغرافية، معززا بخرائط، وبكرة أرضية، فأنجز هذا العمل ونال منه إكرام الملك. والمعلومات عن نهاية حياته طفيفة. وقد نسبت للإدريسي ستة عشر كتابا في فنون مختلفة. لكن يظل أهمها هو **نزهة المشتاق** الذي أصبح مرجعا كبيرا من مراجع الجغرافية العربية، وبالأخص فيما يتعلق بالمغرب والأندلس وعدد من البلدان الإسلامية. وقد يكون النص الذي بين أيدينا كتب حوالي سنة 550هـ، نظرا للإشارات الواردة فيه عن تغلب الموحدين.

في هذا النص يحدثنا الإدريسي عن مدينتين مهمتين من مدن الجنوب المغربي هما **أغمات ومراكش**. فعرض، أولا، للازدهار الاقتصادي الذي عرفته أغمات في عهد اللمتونيين. ثم انتقل إلى موضوع إنشاء مراكش وطريقة بنائها، وخصص فقرة للحديث عن الماء وكيفية استنباطه بمراكش. وعرض بعد ذلك لوصف عمران المدينة. وأشار لتدخلات المصموديين عند تغلب الدولة الموحدية.

يبتدئ النص بالحديث عن سكان أغمات الذين ينسبهم إلى القبيلة البربرية الكبرى **هوارة**، وهي أول قبيلة تحدث عنها ابن خلدون في تاريخه، ذاكرا مواقعها ومنازلها التي تبتدئ بمصر لتصل إلى المغرب الأقصى. فهي من كبريات القبائل

التي شاركت مشاركة فعالة في تاريخ المغارب. وهذا ما جعلها متمرسة بالتجوال والترحال، مهتمة بالتجارة البعيدة المدى بين الأقطار، تجارة القوافل. وهي من أولى القبائل التي احتكت بالعرب عند الفتح الإسلامي، فكانت من أول من دخل إلى الإسلام، وكان أبناؤها من جملة الجيش الذي قاده طارق بن زياد عند فتح إسبانيا. وللقبيلة عدة فروع نذكر منها : سطات، زمور، مليلة، زكارة، ورغة الخ...

ولعل مواهبهم التجارية هي التي جعلتهم يختارون لسكناهم **أغمات** التي يساعد موقعها على اتصالات متعددة. والمؤلف لا يكاد يعتبر هوارة من البربر بل يذكر عنهم أنهم متبربرون بالمجاورة فقط. والظاهر أن هوارة من أول القبائل الكبرى التي انتشرت فيها اللغة العربية كما يلاحظ ذلك ابن خلدون، وكما نشاهد اليوم. فهنالك هوارة في سوس ولغتهم هي العربية. وهنالك هوارة في ناحية كرسيف، ولغتهم هي العربية. ولاشك أن تعاطيهم للتجارة الكبرى فرض عليهم أن يستعملوا لغة واسعة الانتشار التي كانت هي اللغة العربية.

والنص يقدم لنا بعد ذلك عدة فوائد عن الاقتصاد في أغمات، وبالتالي، في المغرب. فيشير إلى كون تجار أغمات كانوا يشاركون بقوافلهم في التجارة مع السودان، وقد ذكر البكري قبل الإدريسي الطرق المتعددة المؤدية إلى أغمات، والمخترقة لجبال الأطلس الكبير من فجاج معروفة. والادريسي، من جهته، يشير إلى الطريق الرابطة بين سجلماسة وأغمات (8 مراحل) والطريق الرابطة بين تارودانت وأغمات. والذي جعل أغمات تحظى بهذا الإقبال هو وقوعها في مشارف السهول الأطلسية حيث توجد كثرة من السكان وحيث تسهل المواصلات مع موانئ المحيط الأطلسي، مثل أسفي وأمكدول ومازيغن وأنفا الخ...

والنص لا يتكلم الا عن صادرات أغمات نحو أفريقيا السوداء، ويفيدنا في نفس الوقت، عن البضاعة التي كانت تنتج أو تروج بالمغرب. ولعل معظمها كان يصنع بالمغرب مثل مصنوعات النحاس الأحمر والأدوات الحديدية. ويذكر الملبوسات والأكسية وثياب الصوف والعمائم والمآزر، مما يشير إلى دخول مظهر من مظاهر الحضارة المغربية منذ ذلك الوقت أفريقيا السوداء، ومازلنا نشاهد إلى اليوم أن اللباس التقليدي عند الأفارقة، في غرب أفريقيا، مقتبس من اللباس المغربي. ويذكر النص من الصادرات، أيضا، صنفا من الحلي من نظم الزجاج أو الأصداف،

أو الأحجار، ثم يذكر الأفاويه أي التوابل التي تدخل على الطعام، ثم العطر. وقائمة الصادرات التي قدمها لنا الإدريسي غير تامة إذا قارنها بما ورد في مصادر أخرى.

لكن النص اكتفى بذكر الصادرات إلى أفريقيا السوداء ولم يتحدث عن الواردات التي كانت ضرورية لضمان الربح للتجارة. فالتجار المغاربة كانوا يعتمدون على جلب بضاعة نفيسة ونادرة في مبادلاتهم مع أفريقيا حتى تأتي رحلتهم المتعبة بمردودية مغرية، وسنكتفي هنا بذكر تلك الواردات بكل إيجاز حتى نملأ الثغرة التي تركها المؤلف. يأتي في طليعتها، بالطبع، الذهب الأفريقي الذي كان مطلوبا من جميع الجهات، ثم الرقيق، والعنبر الأسمر والصمغ ودرق اللمط وفرو الفنك.

ويفيدنا النص بعد ذلك عن ثروة التجار الأغماتيين بذكر عدد الجمال التي يشارك بها كل واحد منهم، فيذكر أرقاما مثل مائة جمل أو سبعين أو ثمانين. ومن المفيد أن نقدر حمولة كل جمل، بالاعتماد على دراسات أجريت في هذا الصدد. فقد ذكر «روني موني» وأيده «دوفيس» أن حمولة الجمل تتراوح ما بين 125 و150 كيلو، وبالطبع كان الأغماتيون يستعملون هذا العدد الكبير من الجمال لأنهم سيحملون عليها الملح الذي يأخذونه من منجم «أوليل» ليبادلوه بالذهب. فإذا سايرنا ما ذكره ابن حوقل من كون حمولة الجمل من الملح كانت تباع في غانة بقدر يتراوح ما بين 200 و300 دينار ذهبا، أمكننا أن نقدر مردود كل جمل بعملية حسابية بسيطة بناء على كون الدينار يزن 3,80 ج ذهبا إما بـ 760 ج أو بـ 1140 ج ذهبا.

نستنتج من كل هذا أن أغمات كانت من أكبر المراكز التجارية في عهد المرابطين وأن بناء مراكش القريبة منها لم ينل من منزلتها ودورها في هذا الباب، كما حدث لها ذلك بعد صعود الموحدين. وطبيعي أن يكون في منطقة كبيرة ممتدة من تامسنا إلى الأطلس الكبير مركز من هذا المستوى يضاهي سجلماسة وفاس ليقدم خدماته إلى مجموع السكان ويوزع بضاعته في كل الأسواق المحلية، بالإضافة إلى ما يتكفل بتصديره إلى الخارج. وهنا نستحضر ما ذكره البكري قبل الإدريسي عن سوق أغمات، إذ يقول :

«فسوق أغمات وريكة يقوم يوم الأحد بضروب السلع وأصناف المتاجر، يذبح فيها أكثر من مائة ثور وألف شاة وينفد في ذلك اليوم جميع ذلك» (ص 153).

ويشير البكري بعد ذلك إلى التجارة مع الخارج في هاته العبارة الموجزة :
«وساحل أغمات رباط قوز على البحر المحيط وفيه تنزل السفن من جميع البلاد»
(ص 153)

ففي زمان البكري وقبله كان هذا الساحل منسوبا إلى أغمات لأن مراكش لم تكن موجودة. وفي ذلك دلالة على ارتباطها بالتجارة البحرية، أيضا.

وبسبب كل ذلك كان أهل أغمات على جانب كبير من الثراء كما يرد في النص بعبارات مختلفة مثل : «وهم تجار مياسير» أو «و لم يكن في دولة الملثمين أحد أكثر منهم أموالا ولا أوسع منهم أحوالا» أو «ولكنهم مع هذا أملياء مياسير أغنياء.» إن تكرار هذا المعنى في فقرة واحدة يدل على اقتناع المؤلف وإعجابه الكبير بما توصل إليه سكان أغمات من ثراء فاحش.

ولعل رغبتهم في الغنى وطموحهم إلى كسب المال بدون حدود هو الذي جعل ظاهرة التنافس والتباهي تخرج من السرية إلى العلنية بالصورة التي بسطها المؤلف حينما يتحدث عن «العرص الواقفة مع الأبواب» والتي يستطيع المار من الخارج أن يقدر بها ثروة رب البيت. إلا أن كلمة عرص ليست واضحة ويطرح معناها إشكالا. فهل هي بالصاد أم بالضاد ؟

— لنفرض أنها بالصاد : نجد في لسان العرب هذا التفسير :
«خشبة توضع على البيت عرضا إذا أرادوا تسقيفه وتلقى عليه أطراف الخشب الصغار. وقيل هو الحائط يجعل بين حائطي البيت لا يبلغ به أقصاه»

— فإذا كانت بالضاد، فإنها عند لسان العرب تفسر بنفس المعنى أو يمكن أن تؤخذ بمعنى العارض أي الحاجز أي ما يقف في وجه الإنسان ولعل أقرب المعاني إلى المعقول هو أخذها بمعنى الحائط الذي يكون وراءه خزانات للأموال. وهوأمر طبيعي إذا اعتبرنا أن أهل المدينة أصحاب توفير، فيقسمون ثروتهم إلى شطرين : شطر يختزنونه، وشطر يتصرفون به في التجارة.

فنخرج من هاته الصورة بانطباع وهو أن أهل المدينة كانوا يحبون المال ويتباهون بتجارتهم وثروتهم، وأنهم كانوا يتمتعون بالأمن إلى درجة أنهم كانوا

لا يفكرون في إخفاء ما يملكون. وقد يتساءل المتسائل في هاته المرحلة من تحليلنا : لماذا ينشأ عن هذا التراكم المالي ما وقع في جهات أخرى، كالمدن الإيطالية، من نشوء رأسمال كان من شأنها أن تدخل في المجتمع تطورا نوعيا ؟

والجواب نجده في النص. فالطبقة الغنية في المغرب لم تستطع أن تستقل عن الدولة، بل ظلت تحت رحمتها، عرضة لمضايقتها وابتزازها. وهو ما حدث عند مجيء الموحدين، كما يشير النص إلى ذلك، وهو ما تكرر في تاريخ المغرب، لأن الدول كانت تبدأ فقيرة فتحتاج إلى أخذ ما في يد الناس بشتى الوسائل، سيما إذا اعتبرنا أن الانتقال من دولة إلى أخرى كان يرافقه طور من العنف والفوضى.

وأخيرا يحدثنا النص عن ما تميزت به أغمات من خصب وانتاج زراعي جعل كثيرا من الغلات تتوفر بها.

ثم ينتقل الادريسي للحديث عن مدينة مراكش وقد مريت قرابة مائة سنة على تأسيسها وتحولت من يد المرابطين إلى يد الموحدين وبما أن الإدريسي توفي سنة 560هـ وأنه ألف كتابه قبل ذلك بعدة سنوات، فيكون حديثه يعني مراكش في أواسط عهد عبد المومن المتوفى سنة 558هـ/1066م كما هو معلوم.

لكن يستوقفنا تاريخ 470هـ الذي ذكره بالنسبة لتأسيس المدينة وهذا التاريخ هو موضوع اختلاف بين المؤرخين. وسنعود لذلك في التعليق. والاختلاف يمس، أيضا مؤسسها : هل هو يوسف بن تاشفين أم أبو بكر بن عمر اللمتوني ؟

ومن عبارة المؤلف «واختطها له ولبني عمه» نفهم أن يوسف بن تاشفين أدرك أن بني عمه وهم من أهل الصحراء، لم يكونوا مرتاحين إلى مساكنتهم لأهل أغمات المغرقين في الاستقرار والحضارة. فالعادات والعقليات مختلفة. ولهذا فضل أن يبني لهم مدينة خاصة بهم. والواقع أنهم لم يكونوا في الآونة الأولى يكونون مجتمعا مدنيا، بل كانوا جندا أتوا من بلاد بعيدة، مهمتهم عسكرية تفرض عليهم التنقل في البلاد. ومع ذلك، فقد كانوا في حاجة إلى معسكر كبير يجمعهم ويساعد على تنظيمهم ولعل هذا هو الحافز الأول الذي دعا إلى بناء مراكش.

ثم يشير المؤلف إلى أول بيت بني داخل المدينة داعيا إياه بدار الحجر، لأنه، خلافا للمعتاد، بني من الحجر المقتطع من جبل ايجيليز، بينما الأبنية العادية بالمدينة تبنى بالطين والطوب والطوابى. والواقع أن كلمة دار التي استعملها الإدريسي

متواضعة بالنسبة للبناء المشار إليه. فقد عفى الزمان على هذا البناء ولم يبق منه الا أطلال لكن الحفريات الأركيولوجية التي أجريت في هذا القرن على يد جاك مونيي J. Meunié بينت أن الأمر يتعلق بقصبة كبيرة يبلغ طولها 218 مترا، وربما كانت مربعة. وعثر كذلك على أحد أبوابها وقد أورد «دوفردان» نقلا عن «مونيي» وصفها حسبما توحي به بقاياها. وانتهى إلى القول بأن قصر الحجر كان هو «المكان الذي ولدت فيه مراكش ونمت، وبسبب تجذره في الأرض كان هو الجنين لإحدى ألمع العواصم في العصر الوسيط» (ص 59).

يتطرق الإدريسي بعد ذلك إلى إشارة موجزة، ولكنها مهمة لأنها تفيدنا عن جانب من تقنيات البناء في المدينة وبالتالي في المغرب. ونفهم من كلام المؤلف أن البناء بالحجر كان مستعملا وكان مفضلا على غيره، إذ أنه استخدم في بناء قصر السلطان وقصبته. ولكنه كان، ولاشك، مكلفا، إذ أنه يتطلب الاقتطاع من المحجر الذي قد يكون بعيدا، ثم نقله إلى الورش، ثم تسويته، ونحته في بعض الأحيان. ولذلك، فإنهم كانوا يلجأون إلى استعمال مواد أخرى تكون أقل كلفة، مثل الآجر، الذي يصنع من الطين أو الطوب الذي هو أكبر من الآجر ويصنع من الطين أيضا. ويفسر لنا ابن خلدون طريقة البناء بها التي لا تختلف عن البناء بالحجر، وذلك حين يقول في المقدمة : «فمنها البناء بالحجارة المنجدة أو بالآجر، يقام بها الجدران ملصقا بعضها إلى بعض بالطين والكلس الذي يعقد معها فيلتحم كأنها جسم واحد» وهي الطريقة التي ظلت مستعملة إلى اليوم في الأبنية التقليدية.

ويشير النص بعد ذلك إلى تقنية بنائية أخرى دعاها **الطابية** وقد ظلت مستعملة، هي الأخرى، إلى يومنا هذا. ونجد نفس الكلمة باللغة الإسبانية Tapia التي تفيد نفس المعنى. مما يدفع إلى الاعتقاد بأن هاته التقنية ذات أصل أندلسي. ولكن المغاربة اشتهروا منذ تاريخ يصعب تحديده باستعمال الطين في أبنيتهم. وعلى أي، فاتصال المغرب بالأندلس، على نطاق واسع، في عهد المرابطين كان عاملا قويا من عوامل تبادل الخبرات والتقنيات. وبالطبع، كانت تأثير الأندلس، العريقة في الحضارة، أقوى. ويفسر لنا ابن خلدون البناء بالطابية قائلا : «ومنها البناء بالتراب خاصة تقام منه حيطان بأن يتخذ لها لوحان من الخشب مقدران طولا وعرضا باختلاف العادات في التقدير. وأوسطه أربع أذرع في ذراعين. فينصبان على أساس، وقد بوعد ما بينهما على ما يراه صاحب البناء في عرض الأساس،

ويوصل بينهما بأذرع من الخشب يربط عليها بالحبال والجدل. ويسد الجهتان الباقيتان من ذلك الخلاء بينهما بلوحين آخرين صغيرين. ثم يوضع فيه التراب مختلطا بالكلس، ويركز بالمراكز المعدة لذلك حتى ينعم ركزه ويختلط أجزاؤه بالكلس، ثم يزاد التراب ثانيا وثالثا إلى أن يمتلئ ذلك الخلاء بين اللوحين، وقد تداخلت أجزاء الكلس والتراب وصارت جسما واحدا، ثم يعاد نصب اللوحين على الصورة الأولى، ويركز كذلك إلى أن يتم وتنتظم الألواح كلها سطرا فوق سطر، إلى أن ينتظم الحائط كله ملتحما، كأنه قطعة واحدة، ويسمى الطابية وصانعه الطواب» (726/1)

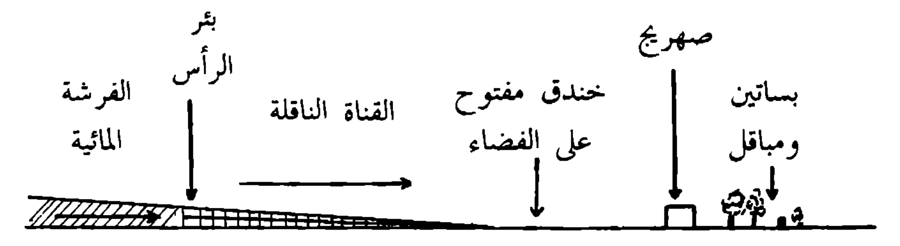
تلك تقنيات البناء التي استعملت في بناء مراكش، بيوتها وأسوارها وصهاريجها.

وكان لابد لمراكش وهي تنمو وتتسع كحاضرة لامبراطورية كبيرة من أن تشعر بازدياد حاجتها إلى الماء. وهذه الحاجة لم تكن تقتصر على شرب السكان، بل كانت تعني أيضا توفير الماء لريّ البساتين كما يلمح إلى ذلك النص. فهنالك في عهد المرابطين جملة من البساتين مثل الصالحة والبحيرات، التي هي عبارة عن حدائق كبرى مغروسة، يوجد بها صهريج كبير لري الأشجار وما يوجد بين صفوفها من أصناف الخضر. ونذكر منها البحيرة التي وقعت قربها المعركة الشهيرة بين المرابطين والموحدين والتي انهزم فيها هؤلاء سنة 524هـ/1130م، وهي المعروفة ببحيرة الرقائق، وهنالك جريد مراكش الذي يحتل مساحة كبرى في أطراف المدينة، ويعد من مميزاتها ومواطن جمالها. وتوسعت الأغراس وتعددت البساتين في عهد الموحدين، كما أشار إلى ذلك صاحب **الاستبصار**. فكيف توفر الماء لتزويد السكان وري بساتينهم في حاضرة كبيرة مثل مراكش تقع في منطقة يغلب عليها الجفاف ؟

قبل الجواب، نشير إلى أن تلك المساحات المزروعة داخل المدينة لم يكن المراد منها الزينة فقط، بل كانت تدخل في احتياط استراتيجي، باعتبار أنها قد تتعرض لهجوم أو حصار هادف إلى تجويعها، فكان لابد من تخصيص جزء من أراضيها لتموين سكانها.

ولذلك اجتهد الأمراء المرابطون ثم الموحدون في جلب الماء إلى مراكش. ويوضح لنا الإدريسي كيف تم ذلك.

كانت هنالك آبار قريب ماؤها من سطح الأرض لا يتجاوز عمقها خمسة أمتار، كما حقق ذلك «باسكون»(1). وكما أشار إليه النص في الأخير لكن الخطوة الحاسمة في هذا الصدد كانت هي **الخطارات**، التي فسرها لنا الإدريسي بتقديم صورة عنها. ولعل وصفه يحتاج إلى توضيح. هنالك العين التي تنبع بصفة طبيعية من الأرض. وتختلف عنها الخطارة بكونها ناشئة عن تدخل انساني في تغيير مسار جزء من الفرشة المائية الجوفية. وهذا التدخل يتمثل في الخطارة التي هي قناة جوفية تربط بالفرشة المائية الجوفية، ويكون هبوطها من الأعلى أقل ميلانا من الهبوط الطبيعي للفرشة، بحيث تلتقي في إحدى مراحل انصبابها مع سطح الأرض، فيمكن حينئذ فتح المجال أمامها لتسيح على وجه التراب وري البساتين والمساحات المزروعة ويتطلب ذلك إقامة منشآت لجمع الماء عند خروجه إلى فضاء الجو، وهي صهاريج كبيرة، تنطلق منها شبكات لتوزيع الماء. ويكون شكلها طولا على الصورة التالية.



وملاحظة الإدريسي «فهو جار مع الأيام لا يفتر» تشير إلى كثرة الماء الذي يخرج من الخطارة، مما يجعل من الضروري اختزانه حتى لا يضر بالمزروعات إذا رواها بنسبة تفوق حاجتها. وهذا هو السبب الذي جعل صهاريج مراكش كبيرة حتى تفي باختزان احتياطي ضخم من الماء يستهلك حسب الاحتياجات المتواصلة.

كما يعرض الادريسي للجانب العلمي الهندسي في إقامة الخطارة مشيرا إلى كيفية استغلال سيلان الفرشة المائية، متدرجا «من أرفع إلى أخفض» حسب عبارته، معتمدا في ذلك على «ميزان» أي على حساب هندسي. الشيء الذي لا يمكن أن يدركه الا عالم بالهندسة عارف بوزن الأرض. ولهذا، فقد كان لابد من أن يشرف على هذا الإنجاز رجل مهندس ذكر اسمه الإدريسي، وهو **عبيد الله بن يونس** الذي يفهم من كلام الإدريسي أنه جاء من الأندلس إلى مراكش في صدر بنائها. وكانت

(1) P. Pascon, **Le Haouz de Marrakech**, p. 373

مراكش في عهد المرابطين مقصد عدد من الأندلسيين فيهم الكتاب والعلماء والمهندسون وأصحاب الفنون الصناعية، لأن المدينة كانت في طور عمرانها الأول. وكانت الدولة المرابطية تريد أن تضاهي بمنشآتها العمرانية أعظم المدن في الأندلس وغيرها من البلاد الاسلامية، فكان من الضروري أن تستدعي الصناع والمهندسين وكل ذوي الاختصاص من أجل تحقيق هاته الغاية.

وقد ذهب «دوفردان» مذهبا شططا في تحقيق هوية هذا المهندس مدعيا أنه يهودي لأن اسمه عبيد الله وهذا الاسم — حسب زعمه — لا يحمله إلا الداخلون في الإسلام حديثا ونسبته إلى يونس تؤكّد أصله اليهودي. ثم إن العرب في رأيه لا يتعاطون خطة الهندسة. وكل هذه ادعاءات مردودة. فاسم عبيد الله مستعمل بكثرة في تسمية المتأصلين في الإسلام وكذلك اسم يونس الدال على اسم نبي يعظمه المسلمون. كما نسي أن العرب — وخصوصا عرب اليمن — من المتخصصين المهرة في هندسة الماء. وبفضل خبرتهم نظمت شبكات واسعة للري في عموم الأندلس، وقع تدهورها لما طرد العرب من إسبانيا. ولو كان الرجل يهوديا لما تردد الإدريسي في الإشارة إلى ذلك. ثم إن السياق كله يدل على أن الرجل من مسلمي الأندلس.

على أن المرابطين — كما ورد في النص — لم يكتفوا بالخطارات، بل إن علي ابن يوسف قام بجلب ماء من عين على بعد أميال من المدينة، ولكن الأحداث الخطيرة لم تمهله لإتمام ذلك، كما كان يريد فكان الموحدون هم الذين «تمموا جلب ذلك الماء إلى داخل المدينة وصنعوا به سقايات بقرب دار الحجر».

هذا الاحتياج المتواصل إلى الماء يدل على نمو المدينة المطرد، فقد شبهت في بعض المصادر بمدينة بغداد. وفي دراسة «باسكون» عن «الحوز» إشارة إلى أن مراكش وضواحيها القريبة كانت تحتضن، على الأكثر، خمسين خطارة، كل واحدة منها تقدم أكثر من 650 لترا في الثانية دون القطاع. وهذا هو ما وصلت إليه في عهد المرابطين. والنص يؤكد لنا التطوّر السريع الذي عرفته المدينة من معسكر لجنود أتوا من الصحراء إلى حاضرة لامعة واسعة ويفسر ذلك بأنها كانت دار إمارة لمتونة، بمعنى أن الدولة المرابطية حرصت على رعايتها وتوسيعها وتجميلها وفي كتاب دوفردان عن «مراكش» نظرة مفصلة عن الآثار المتبقية في المدينة من عهد المرابطين مثل قصر الحجر وقصر علي بن يوسف الجديد ومسجد علي وأسوار

المدينة وبعض أبوابها (باب أيلان، باب الدباغين، باب الخميس، باب تاغزوت، باب دكالة، باب الراحة، إلخ...). وواضح أن ما بقي من ذلك العهد هو قليل من كثير، إذ يشير النص إلى القصور العديدة التي كان يمتلكها الأمراء والقواد وخدام الدولة ويذكر الرحاب والأسواق وجامع يوسف بن تاشفين. ويفهم من النص أن المصامدة أي الموحدين أهملوا كل ذلك وتركوه عرضة للخراب تشفيا في أعدائهم المرابطين.

تعليق :

لعل الإدريسي أول جغرافي عربي يتحدث لنا عن مدينة مراكش فالبكري لم يدركها، بينما عبد الواحد المراكشي وصاحب الاستبصار تحدثا عنها بعده بعقود من السنين. فشهادته تكتسي أهمية خاصة لأنها صدرت عنه بين عهدين، عهد المرابطين والموحدين، أولا، ولأنها تقدم معلومات طريفة وتقويما لا يوجد في غيره، ثانيا. والادريسي لا يكتفي بالعموميات، بل يقدم عناصر ملموسة تفيدنا في معرفة العمران والاقتصاد. وقد استفاد منه كثيرا دوفردان وباسكون.

1) ـــ تاريخ تأسيس المدينة :

هنالك اختلاف بين المؤرخين :

ـــ طائفة تجعل هذا التاريخ يدور حوالي 454هـ/ 62 ـــ 1063م مثل ابن أبي زرع وابن خلدون وابن سعيد وصاحب **الحلل**، وكل هؤلاء عاشوا بعد تأسيس المدينة بأزيد من قرنين.

ـــ طائفة تجعل هذا التاريخ يدور حول سنة 461هـ / 68 ـــ 1069م مثل **الاستبصار**، ابن الأثير، ابن عذاري، **مفاخر البربر**.

ـــ طائفة تؤخر هذا التاريخ إلى حوالي 470هـ / 77 ـــ 1078م مثل الإدريسي، ياقوت، الوطواط.

حاول دوفردان في مناقشته لهاته التواريخ أن يقف في الوسط فيجعل من سنة 462/ 1070 هو تاريخ تأسيس المدينة ولكن، يصعب علينا أن نضرب صفحا عن رواية الإدريسي الذي كان أقرب عهدا إلى تاريخ التأسيس اهتماما بتاريخ المرابطين وحرصا على ضبطه، فتاريخ 470هـ معقول إذا اعتبرنا التأسيس الحقيقي

للمدينة بكل مستلزماتها لم يقع إلا عند حصول الدولة المرابطية على مستوى كاف من التمكن والاستقرار. أما تاريخ 462هـ، فقد يدل على مرحلة تمهيدية في اختيار الموقع والاكتفاء بإقامة معسكر واختيار المكان من سائر جوانبه. فتردد المؤرخين بين هاته التواريخ، يدل على اختلافهم في التمييز بين المرحلتين.

2) ـــ مؤسس المدينة :

قد يكون أبوبكر بن عمر اللمتوني هو الذي قرر اختيار الموقع واستقر به صحبة جنوده، ولكن الذي عمد إلى تأسيس المدينة، بكل معنى الكلمة، هو يوسف بن تاشفين. ورواية الإدريسي صريحة ودقيقة تعكس، ولاشك، ذكرى طرية ظلت عالقة بالأذهان.

3) ـــ موقف الادريسي من الدولة الموحدية :

بما أن الإدريسي توفي، تقريبا، في الوقت الذي توفي فيه الخليفة الأول عبد المومن الموحدي، فإنه لم يشاهد إلا القليل من عهد الدولة الموحدية الذي يقترن بعهد التأسيس وما رافقه من تقلبات وتدابير صارمة. وطبيعي أن تكون الأصداء التي بقيت في ذهنه عن عهد المرابطين أقوى وأجمل من التي سجلها عن المرحلة التالية.

ثم لا ننسى عنصرا آخر له اعتباره، وهو أن الإدريسي نشأ في سبتة التي عارضت الموحدين ومذهبهم بقيادة القاضي عياض الذي تحمل النفي من بلده مقابل موقفه. وعياض شخصية ذات وزن كبير بسبتة وحرمة لدى شعبها. ولاشك أن أهل سبتة كانوا على رأيه وموقفه فيما يخص الموحدين. والإدريسي، الذي عايش هاته الأحداث، ما كان له إلا أن يكون هو الآخر غير راض عن سياسة الموحدين. وقد يكون رحيله عن سبتة إلى صقلية مرتبطا بموقفه.

وإذا كان لا يبعد عن الصواب حين يتحدث عن التخريب والتعسف الذي أتى به الموحدون، وهو الأمر الذي عرضت له كل المصادر، فإنه يغالي في قساوة حكمه، ويتناقض في أحكامه إذ نجده في فقرات أخرى يشيد بالحالة الاقتصادية التي كان عليها المغرب، ويقدم كثيرا من الصور المشرقة.

تادلا في العصر الوسيط(*)

لم يهتم المؤرخون في العصور المنصرمة بكتابة تاريخ خاص بتادلا. ولذا فمن الواجب التأكيد بأن كثيرا من أخبارها في العصر الوسيط وحتى في العصر الحديث قد ضاع. وكل ما لدينا، في الحقيقة، هو إشارات عابرة ومقتضبة في مصادر مختلفة نستطيع من جمعها وترتيبها أخذ فكرة ولو ناقصة عن حضور تادلا في تاريخ المغرب.

ولكم تساءلت شخصيا عن إمكانية العثور على مخطوط فيه تاريخ للمنطقة وإلى حد الساعة لم يبلغ لعلمي شيء يتعلق بذلك، ما عدا كتب المناقب التي أفاضت في الحديث عن أولياء المنطقة وزواياها، ولكن المناقب إن كانت مفيدة حقا، فإنها لا تكشف لنا إلا جانبا محدودا ومحددا من التاريخ، هنالك العلوم المساعدة للتاريخ التي ربما مازالت لم تقل كلمتها الأخيرة مثل الأركيولوجيا، وعلم النميات والكشوف الجوية. وكل ذلك مازال في محط الانتظار.

لكن قبل البحث في الجانب التاريخي لنتساءل : ما المراد من تادلا وهل هي منطقة لها خصوصيتها داخل المغرب ؟ وماهي حدودها في التاريخ الوسيط ؟ هنالك جواب للجغرافيين وآخر للمؤرخين. فأما الجغرافيون فإنهم يصفون تادلا كسهل يحده نجد الفوسفاط والنجد الأوسط في الغرب والشمال والأطلس المتوسط شرقا وجنوبا. وهي منطقة يغلب عليها الجفاف إذ لا تتلقى إلا 300 مم من المطر في السنة ما عدا منطقة الدير المحاذية للأطلس المتوسط التي تستفيد أكثر من الرطوبة. ولعل إقليم بني ملال بدوائره المختلفة دائرة بني ملال، دائرة بني موسى، دائرة القصيبة، دائرة الفقيه بن صالح، دائرة قصبة تادلا، يغطي معظم ما يصطلح عليه

(*) صدر في ندوة : **تادلا : التاريخ، المجال، الثقافة** منشورات كلية الآداب ببني ملال. الدارالبيضاء، دار النجاح الجديدة. 1993. ص 25 — 39.

الجغرافيون باسم إقليم تادلا(*).

فماذا يقول المؤرخون في هذا الصدد ؟

نجدهم، أولا، يشعرون بأن تادلا إقليم له خصوصيته التي تميزه عن الأقاليم المجاورة، فيذكرون اسمه في كتبهم، مفترضين أن المنطقة بلغت من الشهرة ما جعلها في غنى عن مزيد من التعريف. فالبكري يكتفي بذكر «داي وما والاها» كتعريف بالإقليم[1]. وأما الإدريسي الذي جاء بعد البكري بنصف قرن، فإنه يذكر اسم تادلا في الجزء الأول من الإقليم الثالث. إلا أنه يفهم من كلامه أنه يتحدث عنها كمدينة لا كإقليم وذلك، حين يقول متحدثا عن ذلك الجزء : وفيه من بلاد البربر سجلماسة ودرعة وداي وتادلا...[2] فهو يعطفها على مدن أخرى، ويذكرها إلى جانب داي التي هي، أيضا، من منطقة تادلا. وفي مكان آخر يتحدث عنها صراحة كمدينة[3] وأما صاحب **الاستبصار** فيتحدث عنها هو الآخر كمدينة، مضيفا إلى ذلك توضيحا لا تخفى أهميته وهي أن المدينة «قديمة فيها آثار للأول»[4] مما يذكرنا بأهمية التنقيب الآثاري، ويبين لنا أن المنطقة لربما كان لها تاريخ يرجع بنا إلى ما قبل الإسلام. وهو ما تؤكده لنا الباحثة الفرنسية «جاكلين مونيي» في دراستها المهمة عن المغرب الصحراوي التي تؤكد فيها أن الجنوب المغربي، الذي أهمله المؤرخون الأقدمون، كان له تاريخ يرجع بنا إلى ما قبل الميلاد، مع قدوم اليهود إلى جهات الواحات الجنوبية وتأسيس إمارات ودويلات أمكنها أن تخترق الأطلس الكبير لتنزل إلى الحوز وناحية تادلا[5]. ومهما يكن، فالبحث لابد وأن يتناول هاته النقطة المهمة ليشبعها درسا.

وأعتقد أن المدينة، مدينة تادلا، نالت من الأهمية ما جعلت اسمها يطلق على المنطقة كلها، وهي عادة جارية في أقطار المغرب العربي حيث تطلق تونس على

(*) I. Martin, etc., **Géographie du Maroc**

(1) البكري، **المغرب**، ص. 124.

(2) الإدريسي، **القارة الإفريقية والأندلس**، تحقيق اسماعيل العربي، الجزائر، 1983، ص 124.

(3) ن.م. ص. 144.

(4) مجهول، **الاستبصار**، تحقيق سعد زغلول عبد الحميد، الدارالبيضاء، 1985. ص 200.

(5) (J) Meunié, **Le Maroc Saharien des origines au XVI^e siècle**

القطر وعاصمته، وكذلك هو الشأن في الجزائر وطرابلس. وإذن، يمكننا أن نقول إن اسم تادلا كان يطلق على مدلولين : مدلول ينحصر في مدينة، وآخر يشمل كل إقليمها وهذا منذ أوائل العصر الوسيط، كما سنرى.

وإذا لم يكن من الممكن أن نكتب تاريخا متصلا لإقليم تادلا، فنستطيع على الأقل، من خلال المعلومات المتوفرة لدينا أن نلمس بعض الأدوار التي قام بها الإقليم في فترات مختلفة من التاريخ، وأن ندرك بعض العوامل التي أكسبته جاذبية سواء بالنسبة للدولة (المخزن) أو بالنسبة لعامة الناس.

ولاشك أن أول تلك العوامل هو الموقع الذي يجعل أقصر الطرق الرابطة بين مراكش وفاس أو بين الجنوب والشمال، بصفة أعم، هي الطريق المارة من تادلا. ثم إنها طريق تمر على مناطق مختلفة من حيث تعدد الموارد الاقتصادية وإمكانيات التبادل التجاري والاتصال بين السهل والجبل وتوفر الأسواق. وقد حرست الدول المتعاقبة على امتلاك هذه الطرق لأسباب منها :

1 ــ هي الطريق التي كانت تمكنها من بسط هيبتها في الأطلس المتوسط والتحكم في مسالكه المختلفة. ومن المعلوم أن تلك السلسلة الكبيرة من الجبال كانت معقل قبائل صنَاكة أو صنهاجة المعروفين بنزوعهم إلى الحرية والتمرد على السلطة المركزية.

2 ــ هي الطريق التي كان يمكن أن يأتي منها خطر على الدولة القائمة من جهة قوة أخرى ناشئة كما يمكن أن نشاهد في مثال الموحدين مع المرينيين أو مثال الوطاسيين مع السعديين. ومن المعلوم أن الزاوية الدلائية التي كانت مسيطرة على تادلا ظلت تشكل تهديدا خطيرا للدولة السعدية في آخر عهودها.

3 ــ إن السيطرة على تادلا يمكن من السيطرة على السهول المجاورة التي تفصلها عن المحيط الأطلسي والتي كان يضمها إقليم تامسنا. فالسهل يتهيب في الغالب السلطة المتمكنة من الهضاب المجاورة.

4 ــ لا ننسى الجانب المعنوي، فاشتهار تادلا بكونها إقليما صعبا ومنيعا، جعل الدولة حينما تتمكن من ضبطه وحكمه تنال من وراء ذلك سمعة وهيبة لدى عموم سكان المغرب. ولذلك فإن الدول المتعاقبة كانت في وقت عنفوانها تحرص على الاستفادة من هاته المنزلة، فتبذل قصارى جهدها في بسط نفوذها على ذلك الإقليم.

إلى جانب الموقع، يجب ذكر غنى المنطقة على المستوى الاقتصادي. طبعا نحن نعرف اليوم ونشاهد بأم عينينا أن تادلا تعد من أغنى الأقاليم المغربية. وهذا ناتج عن إنشاء بنية تحتية واسعة النطاق وعن دراسة علمية معمقة واستخدام تقنيات جد متطورة. وكل هذه أحداث لم تقع إلا في القرن العشرين. فكيف كان الوضع في القرون الماضية، سيما إذا اعتبرنا أن المنطقة من المناطق التي يغلب عليها الجفاف ؟.

هنا نعود إلى مصادرنا الجغرافية والتاريخية لنستنطقها في هذا الصدد. ونبدأ بأقدم مصدر لدينا ألا وهو أبو عبيد الله البكري، الذي يقول منذ ألف سنة، تقريبا، متحدثا عن المنطقة :

«... ومنها إلى حصن داي وهو في وسط غيضة كبيرة من أجناس الشجر وله سوق حافلة يجتمع فيها رفاق فاس والبصرة وسجلماسة بضروب الأمتعة والمتاجر...»[6].

بعد ذلك بقرن نجد تأكيدا لهاته الصورة في مصدر آخر لا تخفى أهميته وهو **نزهة المشتاق** للإدريسي، إذ يقول :

«ومدينة داي في أسفل جبل خارج من جبل درن. وهي مدينة بها معدن النحاس الخالص الذي لا يعدله غيره من النحاس بمشارق الأرض ومغاربها. وهو نحاس حلو لونه إلى البياض يتحمل التزويج ويدخل في لجام الفضة... ومدينة داي صغيرة، لكنها كثيرة العامر والقوافل عليها صادرة وواردة. ويزرع لها وبأرضها كثير من القطن ولكنه بمدينة تادلة يزرع أكثر مما يزرع بمدينة داي. ومن مدينة تادلة يخرج القطن كثيرا ويسافر به إلى كل الجهات، ومنه كل ما يعمل من الثياب القطنية ببلاد المغرب الأقصى ولا يحتاجون إلى قطنها مع غيره من أنواع القطن المجلوب من سائر الأقطار. وبهاتين البلدتين أرزاق ومعايش وخصب ونعم شتى. وأهلها أخلاط من البرابر.»[7].

وبعد ذلك بنصف قرن يتحدث صاحب **الاستبصار** بدوره، فيقول مؤكدا

---

(6) البكري، **المغرب**، مكتبة المثنى، بغداد، ص. 154.

(7) الإدريسي، **القارة الأفريقية**، ص. 144.

ما ورد سابقا :

«مدينة تادلة : هي مدينة قديمة فيها آثار للأول. وبنى فيها الملثمون حصنا عظيما منيفا، وهو الآن معمور. فيه الأسواق والجامع. والبلد كله كثير الخيرات والأرزاق وأحاطت به القبائل من كل الجهات. فهو حقيق بالمملكة والأمر العزيز أدام الله دوامه ملتفت له محتاط عليه.»[8].

من هاته الشهادات الثلاث يتضح أن تادلا كانت متوفرة على موارد اقتصادية مهمة تضم الإنتاج المعدني إلى جانب الإنتاج الزراعي والصناعي مع التسويق التجاري وهي الوضعية التي كانت عليها المنطقة، على الأقل، في القرنين الخامس والسادس للهجرة، إذا وقفنا عند حد الشهادات التي أوردنا.

فهل ستحتفظ تادلا في القرون التالية بنفس المكاسب ؟ أم هل سيدخل عليها بعض التغيير ؟. والسؤال معقول إذا أدخلنا في الاعتبار التغيير الذي طرأ على تركيب السكان في المنطقة بدخول العرب إليها ومن المعلوم أن نمط حياة العرب الطارئين يختلف عما كان عليه السكان الأصليون. فالعرب أهل كسب ورعي أكثر منهم أهل زراعة. فمن المنطقي، إذن، أن ندلي بالتساؤل الذي طرحناه.

وقد رجعت إلى الحميري في **الروض المعطار** فوجدته يكرر ما عند الإدريسي بحيث لا نشعر بأن لديه معلومات جديدة[9]. وأما ابن الخطيب، فإنه لم يمر في طريق عودته من مراكش على تادلا، بل تابع الطريق الساحلي ومر من تامسنا كما ورد في رحلته المهمة **نفاضة الجراب**[10]. وكلاهما عاشا في القرن الثامن الهجري أي الرابع عشر الميلادي.

لكن الحسن الوزان الذي جاء بعدهما بقرنين قطع السكوت وملأ الفراغ وكان مفيدا. فذكر أن تادلا تعد أحد الأقاليم السبعة التي تحتويها مملكة مراكش ثم يشير في مكان آخر إلى كونها من أجود السهول الممتدة ما بين المحيط والأطلس ويشير إلى غنى الإقليم وأهله في فقرات مختلفة منها وهو يتحدث عن تفزة، حاضرة تادلا بقوله :

---

(8) **الاستبصار**، ص. 200.

(9) الحميري، **الروض المعطار**، تحقيق إحسان عباس، بيروت. 1975.

(10) ابن الخطيب، **نفاضة الجراب**.

«سكان تفزة كثيرون أثرياء وفيها نحو مائتي دار لليهود، كلهم تجار أو صناع، يقصد تفزة عدد وافر من التجار الغرباء ليشتروا منها بعض المعاطف السود التي تنسج قطعة واحدة بغطاء الرأس. ويسمى هذا اللباس البرنس يباع عدد منه في إيطاليا وإسبانيا حيث يوجد بكثرة. ويباع بتفزة على الخصوص أدوات مصنوعة بفاس كالأقمشة والسكاكين والسيوف والسروج والشكائم والقلنسوات والإبر وأدوات الخياطة»[11].

والتنصيص على كون تفزة في كلام الوزان هي حاضرة تادلا يرجح كثيرا أنها هي مدينة داي مدينة بني ملال الحالية، لأن هذا الاسم لم يعد له الآن ذكر. وفيما يخص الزراعة، يشير المصدر في فقرات مختلفة إلى ازدهارها، فهو حين يتحدث، مثلا، عن آيت عياض بنفس الإقليم، يقول : «أرض السهل خصبة كذلك تنتج كل أصناف الحبوب. وأرض الجبل جيدة لإنبات الشعير ورعي المعز»[12] ومع ذلك لا نجد ذكرا للقطن في المزروعات فهل اختفى من المنطقة أم إن الوزان لم ينتبه إليه ؟

كلا الجوابين محتملان ودون أن أقطع برأي نهائي، يخيل إلي أن انتشار الرعي في المنطقة على يد العرب الذي كان من أفضاله ظهور ذلك الخروف المشهور بالمغرب، وأعني به الحولي التادلاوي، كان له، ولربما، أثر في تقلص بعض الزراعات. ومهما يكن، فقد وقع تعويض القطن بلحم الخروف. وهنالك الكثير ممن يصفقون لهذا التحول ويفضلون أكل اللحم علي لباس القطن. ونحمد الله اليوم على أن مكننا من الجمع بينهما بفضل التقدم العلمي والتنظيم العقلاني لاستثمار الأرض، والموضوع يحتاج إلى بحث تاريخي معمق للخروج بحقائق موثقة لا بافتراضات كما فعلنا الآن. والمهم بالنسبة لبحثنا الحالي هو أن نصل إلى هذا الاستنتاج، وهو أن التحول الذي طرأ على ساكنة تادلا لم يكن له أثر سلبي على غناها وثروتها الاقتصادية، خلافا لما توحي به بعض الكتابات الاستعمارية من أن استقرار بعض القبائل العربية بسهول المغرب أضر بالاقتصاد الزراعي.

هنالك جانب ثالث من عوامل الجذب إلى المنطقة. وينتقل بنا هاته المرة من

---

(11) **وصف أفريقيا**، الرباط، 1983، ص. 176.

(12) ن.م.ص. 185.

الحياة المادية إلى الحياة الروحية، وهي أن التاريخ يكشف لنا بأوضح صورة أن تادلا كانت منطقة تصوف من الدرجة الأولى. فهل لذلك تفسير ؟

أشعر بأن الموضوع طويل وعريض ويحتاج إلى بحث مطول، ولذلك فأنا مضطر إلى الاختصار، ومع الاختصار قد تفوتني أشياء مهمة. ولنبدأ أولا، بأخذ صورة على انتشار التصوف بتادلا.

إذا وقفنا عند حدود القرن السادس، وهو القرن الذي أرخ له ابن الزيات في **التشوف**، نجد أكثر من عشرين ترجمة خاصة برجال التصوف الذين نشأوا بتادلا أو استوطنوها، بحيث لا نتردد في القول بأن تادلا كانت أحد مراكز التصوف الكبرى بالمغرب، بل أحد المراكز التي بنت التصوف المغربي وأخرجته إلى الوجود، بل ان أحد أقطاب التصوف المغربي كان من أبناء المنطقة، ألا وهو أبو يعْزى يلَنور الذي أخذ التصوف عن أبي شعيب السارية الدكالي وأصبح شيخا لكثير من رجال التصوف منهم أبو مدين. يقول عنه الصومعي في كتابه **المعزى** : «الأئمة الذين أخذوا عنه وظهرت عليهم عنايته وأشرقت لهم أسراره فانتفعوا به أكثر من أن يحصى عددهم، والمشهور منهم جماعة»[13]. ثم ذكر بعد ذلك من تلاميذه أبا مدين بن شعيب الأنصاري، وأبا محمد يسكر بن موسى الجراوي، ويحيى بن صالح المزطار، وأبو يلبخت ياللتن، وأبو يحلوا الصديني، وأبو الصبر أيوب الفهري السبتي، ومالك بن تانجورت، وأبو جعفر محمود بن يوسف الصنهاجي التادلي إلخ... وأتمم هذا الاستعراض بنقل جملة أوردها الصومعي في **المعزى**، رواية عن أحد أصحاب أبي يعزى يقول فيها : «أدركت بتادلا ثلاثمائة وسبعين رجلا من الصالحين، كل منهم يزار»[14].

طبعا، ما ذكرناه إلى الآن يتعلق بالقرن السادس. فهل استمرت هاته الحركة في القرون التالية ؟ ليس لدينا، مع الأسف، مؤرخون من نوع ابن الزيات والتميمي لرسم صورة كاملة عن التصوف المغربي في القرون التالية. على أننا نفهم من كلام ابن الزيات[15] أن حركة التصوف ربما تكون قد ضعفت في عصره، أي في

(13) **المعزى**، ص. 127.

(14) **المعزى**، ص. 152.

(15) ابن الزيات، **التشوف**، ص. 41.

وقت تأليفه لكتابه سنة 617هـ وذلك حين يقول : «وبالجملة فقد قل الصالحون المخلصون في هذا الأوان» ولعلها ظاهرة طبيعية. فالتاريخ يسير حسب حركة جدلية تبرز أشياء وتخفي أشياء. فالقرن السادس شاهد الدولة الموحدية في عنفوانها فنمت في ظلها وكنقيض لها الحركة الصوفية، بينما عرف القرن السابع تدهورها وانقراضها وقيام دولة جديدة، مما جعل منه قرن فتن واضطرابات وتقلبات، مما يدفع بالحياة الروحية إلى نوع من التهميش والانزواء، ويحولها إلى أطوار أخرى من التعبير عن نفسها. بحيث إن جذوة الصوفية لم تمت، ويكفي أن نذكر كدليل على ذلك أن الشيخ الصوفي أحمد التادلي الصومعي مؤلف **كتاب المعزى** الذي عاش في القرن السادس عشر في عهد السعديين، يعقد فصلا كبيرا في كتابه يتحدث فيه بإسهاب عن اتصال سلسلته «بالشيخ الإمام القدوة سيدي أبي يعزى»[16].

وفيما يخص منطقة تادلا بالذات، فقد عاشت تحولات كبيرة في عهد الموحدين. ونستنتج من قراءة ابن خلدون أنها آوت خليطا من السكان فيهم زناتة وصناكة. وهسكورة. ويلخص الوضع بالنسبة للمناطق السهلية بقوله : «وبقيت البسائط من الغرب مثل أزغار وتامسنا وتادلا ودكالة. واعتمرها الظواعن من العرب الطارئين عليه من جشم ورياح. فغص المغرب بساكنه من أمم لا يحصيهم إلا خالقهم»[17].

فيتبين من ذلك عدم استقرار في نوعية السكان وأصولهم. فالبربر ليسوا من فصيلة واحدة إذ فيهم مصمودة وزناتة وصناكة. ولا يقف الأمر عند هذا الحد في الاختلاف، إذ ما لبث أن جاء العرب بقوة على الموحدين ليأخذوا مكانا كبيرا في المنطقة. وهذا الحدث الأخير هو الذي يجب أن يستأثر باهتمامنا لما رافقه من صراع وعنف وتحولات اجتماعية في تركيبة السكان. وليست لدينا، مع كامل الأسف، معلومات دقيقة في هذا الشأن، اللهم إلا ما أورده ابن خلدون.

فابن خلدون يحدثنا عن المشاكل التي جرت بين أحد البطون من قبيلة جشم الهلالية العربية وبين الموحدين في وقت تدهور سلطانهم، عند وفاة يحيى بن الناصر

(16) **المعزى**، ص. 214.

(17) ابن خلدون، **تاريخ**، بيروت، 1959، 202/6.

سنة 633هـ. وهذا البطن هو المعروف باسم جابر، الذين اضطروا، في الأخير، فرارا من مضايقة الموحدين إلى الالتجاء إلى منطقة تادلا في سفح الجبل «يجاورون هنا صناكة الساكنين بقشته وهضابه من البربر، فيسهلون إلى بسيط تادلا ويأوون إلى الجبل في حلف البربر وجوارهم أخرى إذا دهمتهم مخاطر من السلطان أو من ذي غلبة»[18].

لكن، كيف استقر بنو جابر بتادلا ؟ وكيف أصبحوا مسيطرين عليها أو على جزء منها ؟ ألم يكن هنالك سكان قبلهم ؟ تلك أسئلة لا نجد أجوبة عليها في المصادر. ولاشك أن استقرارهم لم يتم بدون صراع ومعارك. على أن ذلك الصراع قد يكون مخففا بعض الشيء إذا افترضنا أن بني جابر، بحكم تقاليدهم العربية، لم يأتوا لامتلاك الأرض الزراعية وإنما للحصول على مراع جيدة لماشيتهم. ومع ذلك، فإن وجودهم بالمنطقة كقوم ذوي عصبية وذوي تقاليد حربية جعل لهم نفوذا قويا وحاسما في تقرير مصير الإقليم. وما كان صناكة الأطلس المتوسط يقبلون التحالف معهم لو لم يكونوا شعروا بقوتهم ووجدوا لديهم الحليف المناسب لمواجهة السلطة المركزية.

لكن قدوم العرب لم يقف عند هذا الحد، فقد جاءت موجة أخرى من عرب معقل اليمنية، الذين كانوا من جملة ما انتشروا فيه من أرض المغرب بلاد تادلا حيث جاءت أفواج من ذوي منصور[19]. ويذكر ابن خلدون أنهم «أقطع لهم بلاد تادلا والمعدن من تلك الثنايا التي منها دخولهم إلى المغرب للمربع والمصيف ولميرات الأقوام». ويشير ابن خلدون في مكان آخر إلى الامتيازات التي أصبح يتمتع بها هؤلاء العرب في عهد بني مرين وبالتفات منهم، إذ يقول : «ولأولاد حسين هؤلاء استيلاء على هذا الوطن ومن بإزائه في جملة من قبائل البربر صناكة وغيرهم. ولهم عليهم ضرائب وخف ووضائع ولهم في مجابي السلطان إقطاعات.»[20]

تلك بعض الإشارات الواردة عند ابن خلدون والتي لولا اهتمامه بتدوينها لغابت

---

(18) ن.م، ص. 66.

(19) ابن خلدون، 19/6.

(20) ن.م، ص. 134.

عنا بالمرة أخبار العرب بتادلا، التي يتراءى من خلفيتها أن لهم قصة طويلة بالإقليم، قصة قد تكون صورة أخرى من قصص أبي زيد الهلالي المشهورة.

وتفرعت عنهم، اليوم، عدة قبائل أصبح اسمها معروفا مثل وريغة وبني عامر أو بني عمير وبني موسى، وبني شجدال وآيت الربع وأولاد يعيش وبني جابر الذين يمثلون أحد الأصول الأولى والذين كان لهم تاريخ حافل مع الدولة الموحدية في أخريات أيامها. ويقول الشيخ عبد العزيز الملزوزي في ذكر بني جابر :

جماعــة جابــر قــوم كــرام	كسوا من صدق نصحهم ثيابا
فجروا منه يوم الحرب ذيلا	على الأعداء تنسحب انسحابا
بيوسف بن قيطون تساموا	فعزوا جانبا وسموا جنابا
فلابــن عجــاج الأرضى على	فخار يورث الشرك اكتسابا
لئن أخرتم في الأرض يشهد	لكم في سبقكم من حل زابا[21]

وما كان شاعر بني مرين يقدم على مثل هذا الثناء لو لم يكن لتلك القبيلة اعتزاز وحسن أحدوثة في عهده. مازلنا لحد الساعة لم نجب على السؤال الذي طرحناه بشأن ازدهار الحركة الصوفية بتادلا في القرن السادس الهجري وما طرأت على المنطقة والتي كانت سبب استطرادنا إلى الحديث عن العرب واحتكاكهم بالسكان الأصليين في تادلا.

هنالك، في الواقع أسباب مختلفة نذكر منها :

1 ــ أن منطقة تادلا كانت منطقة التجاء واعتصام. وحينما ظهر الموحدون بسلطتهم الكبيرة وإدارتهم المضبوطة ومذهبهم الصارم القائم على المهدوية صادفوا جملة من المعارضين والمتحفظين الذين فضلوا أن يظلوا بمنجاة من مراقبتهم ومضايقتهم، فكانت تادلا بفضل موقعها من الأمكنة المساعدة على مزاولة النشاط الاعتراضي في صورته الصوفية[22].

2 ــ أن تادلا بحكم موقعها في سفوح الأطلس المتوسط أصبحت من المناطق المؤهلة للدعوة الإسلامية. ومن المعلوم أن الدولة الإدريسية، وهي التي حملت كبر

---

(21) **روض القرطاس**، ص. 364.

(22) بمراجعة تراجم ابن الزيات في التشوف، نجد دلائل كثيرة على هذا الموقف.

نشر الدين المحمدي في المغرب، اعتبرت تادلا من المراكز الأساسية. فكان أن أناط محمد بن إدريس بأخيه يحيى إمارة داي ومنطقتها، حسب رواية البكري[23]. والتوجه بالدعوة كان، بالطبع، إلى الأطلس المتوسط الذي كانت تقطن به قبائل منيعة، صعبة المراس، قبائل صناكة، التي كانت متحصنة في وديانها وشعابها وسط جبال وأوعار لم يكن من السهل اختراقها والجوس خلالها. وليس من السهل معرفة وقت دخولها إلى الإسلام، بالتدقيق. ولكن، كل القرائن تدل على أن ذلك تأخر بمدة ليست بالقصيرة بالنسبة لجهات أخرى من المغرب، وأن السكان حتى إذا اعتنقوا الإسلام، لم يكونوا حريصين في حياتهم اليومية على تطبيق كل تعاليمه والإقلاع عن بعض العادات الموروثة عن العهود السابقة.

لكل هاته الأسباب حرص الأدارسة على تأسيس إحدى الإمارات بتادلا في مواجهة الأطلس المتوسط حتى يقوموا بتبليغ الدعوة إلى أهاليه. وليست لدينا، بكل أسف، معلومات وفيرة عن تاريخ تلك الإمارة. وكل ما نستطيع أن نؤكده بالنسبة لهاته الفترة الأولى من تاريخ الإسلام بالمغرب هو أن الأدارسة تمكنوا من الاستقرار بتادلا، بل ومن التوغل داخل الأطلس المتوسط المجاور، كما تدل على ذلك دور السكة التي أنشأوها في وازقور، ومريرت، وومهنا وتكَراك وما قرب منها[24]. ومن دلائل استقرار الحكم الإدريسي بالمنطقة، قدوم مهاجرين من الأندلس إليها[25].

ومهمة الدعوة إلى الإسلام ظلت من تقاليد المنطقة المرعية إلى اليوم كما يدل على ذلك عدد الزوايا الكبرى التي اتخذت تادلا منطلقا لها أو مركزا من مراكزها الأساسية، كما تدل على ذلك أسماء عدد من الزوايا في العصر الحديث مثل زاوية علي البوزيدي، وزاوية الصومعة، والزاوية الدلائية إلخ..

تلك نظرة عجلى على بعض الجوانب المثيرة في تاريخ تادلا أثناء العصر الوسيط

---

(23) البكري، **المغرب**، ص. 124.

(24) (D) Eustache, «Les ateliers monétaires», **Hésperis Tamuda**, Vol. XI, 1970

(25) البكري، ص. 154.

اقتصرنا فيها على التعريف بالإقليم جغرافيا وتاريخيا، وذكر الموقع الممتاز الذي يتميز به داخل المغرب، وغناه من الناحية الاقتصادية، ودوره في حياة التصوف بالمغرب، والتحولات التي طرأت على تركيبة ساكنته واستقرار العرب بربوعه ونشاطه في الدعوة إلى الإسلام مع ذكر عدد من الأحداث المهمة. وتخلينا عمدا عن نقاط أخرى أهمها علاقة تادلا بالدول المتعاقبة في تاريخ المغرب، كل ذلك تجنبا للإطالة واستبقاء لمتنفسات أخرى ينصب عليها البحث فيما بعد.

إطلالة على منطقة الصويرة في العصر الوسيط(*)

لم يكن اسم الصويرة واردا في العصر الوسيط، وإنما استعمل منذ مبادرة السلطان محمد بن عبد الله إلى بنائها واتخاذها كميناء أول لمبادلات المغرب مع الخارج، وذلك ابتداء من 1773م حين فتحها للتجار الأجانب وخصها بامتيازات جمركية جعلها تتفوق على غيرها من الموانئ المغربية.

وإذن، فحديثنا لن يعني الصويرة بالذات كما نعرفها اليوم، وإنما منطقتها وما احتضنته من كيانات حضرية. إلا أن المعلومات عن تلك المنطقة في العصر الوسيط قليلة في المصادر المتوفرة لدينا. ولعل الإدريسي يقدم لنا تفسيرا عن ذلك، وهو يتحدث عن أسفي بقوله : «ومرسى أسفي كان فيما سلف آخر مرسى تصل إليه المراكب. وأما الآن، فهي تجوزه بأكثر من أربعة بحار»[1] ولهذا السبب لم تستلفت المنطقة أنظار الملاحين والمسافرين في القديم، وقل عنها الكلام عند الجغرافيين والمؤرخين.

والبكري، الذي أفاض كثيرا من الحديث عن مدن المغرب وأقاليمه لا يتجاوز ثلاثة أسطر في الحديث عنها، مقتصرا على تعيين مكانها في الطريق بقوله : «ثم من وادي السوس إلى مرسى أمغدول وهو مرسى مشتى مأمون. وهو ساحل بلاد السوس، ثم إلى مرسى قوز، وهو رباط يعمره الصالحون، وهو ساحل أغمات»[2].

(*) صدر في : «ندوة **الصويرة : الذاكرة وبصمات الحاضر**» منشورات كلية الآداب باكادير 1994. ص 70 — 90.

(1) الإدريسي : **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، نابولي، 1975. انظر المقتبس منه بعنوان : **القارة الافريقية وجزيرة الأندلس**، تحقيق إسماعيل العربي، الجزائر، 1983، ص 143.

(2) البكري : **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، بغداد، دار المثنى، ص 86.

ويعود إليها حيث حديثه عن أغمات، فيقول : «وساحل أغمات رباط قوز على البحر المحيط. وفيه تنزل السفن من جميع البلاد. ولا تخرج منه السفن صادرة إلا في زمان الأمطار وتكدر الهواء واغبرار الجو. فحينئذ تصدق لهم الرياح البرية. فإن تمادى ذلك لهم سلموا. وإن أصحى الجو وصفا الهواء، هبت لهم الرياح البحرية من الغرب، فيهيج عليهم البحر ويقذفهم في البراري فقل ما يسلمون»[3]. ويكاد صاحب **الاستبصار** يعيد نفس الرواية دون أن يضيف إليها شيئا يستحق الذكر[4].

وفي فقرة أخرى، يفيدنا البكري بمعلومات دقيقة عن الطريق التي كانت تربط بين أغمات. وقوز : «والطريق من مدينة أغمات إلى رباط قوز من وريكة إلى نفيس خمسة وثلاثون ميلا ومن نفيس إلى شفشاون ثلاثون ميلا ومنها إلى مرامر ثلاثون ميلا ومنها إلى رباط قوز خمسة وعشرون ميلا وذلك عشرون ومائة ميل»[5].

تلك أهم المعلومات التي تستقيها من المصادر المتوفرة لدينا بالنسبة للقرنين الخامس والسادس من الهجرة. وهي، على إنجازها، تبيح لنا أن نخرج ببعض الملاحظات والاستنتاجات :

1 ــ إن «أكوز» أو «قوز» يمثل آخر مراسي المغرب على الساحل الأطلسي والمغرب في ذهن الجغرافيين والمؤرخين المعاصرين كان يقف عند حدود السوس الأقصى الذي له هو، أيضا، مراسيه مثل أمكدول وماسة[6].

2 ــ الإلحاح على كون أكوز كانت مرسى لأغمات وتحديد الطريق الرابطة بينهما، كل هذا يشير إلى وجود نشاط تجاري مهم وتحرك بشري بين الطرفين ويدل على أهمية المرسى كون السفن كانت تختلف إليه، برغم الأخطار التي تتعرض لها والتي أشار إليها البكري.

3 ــ المنطقة كان لها، إذن، دور في التبادل مع الخارج أو ما نستطيع أن نسميه

---

(3) **ن.م**،ص 154.

(4) مجهول : **الاستبصار**، الدارالبيضاء، 1985، ص 207.

(5) البكري : **المغرب**. ص 155.

(6) التمييز بين السوس الأدنى والسوس الأقصى واردة بكثرة في المصادر القديمة.

التجارة الدولية. ولا غرو، فإن أغمات المتصلة بها بطريق محددة عند الجغرافيين كانت، هي أيضا محطة مركزية في التجارة الدولية توازي سجلماسة بتجاورها المترددين على إفريقيا السوداء.

4 ــ ويستنتج من كلام الإدريسي أن الملاحة بدأت تنشط بصورة أقوى في جنوب أسفي. ولعل هذا النشاط بدأ مع قيام دولة المرابطين في أواسط القرن الخامس ومانتج عنه من التوحيد السياسي للمغرب على أوسع نطاق من حدود إفريقيا السوداء إلى البحر المتوسط وامتداد الحكم المرابطي إلى الأندلس وتأمين السبل وتقوية جهاز الدولة على الصعيد المركزي والإقليمي[7].

5 ــ يعلمنا البكري بأن مرسى كوز كانت رباطا أي مركزا للعبادة والجهاد، مما يدل على أن الإسلام كان قد تغلغل في المنطقة إلى درجة كبيرة وسنعود للموضوع.

هل أضاف الجغرافيون الذين أتوا بعد القرن السادس معلومات مهمة عن المنطقة ؟

الواقع أن ابن سعيد الذي عاش في القرن السابع يتعرض في فقرة قصيرة للمنطقة فيقول، والضمير يعود على نهر صغير من الأنهار التي تقع بين نهري سوس وتانسيفت : «ومن هذا النهر إلى مصب نهر أمكدول أربعون ميلا، وهو، أيضا، في بلاد حاحة. وهناك جزيرة صغيرة بينها وبين النهر ميل. وهناك مشتى للمراكب. ومن هذا النهر إلى مصب نهر تانسيفت الذي يمر شمالي مراكش ثمانية عشر ميلا وهناك فرضة أغمات وبينها وبين فرضة مراكش المشهورة الآن مدينة أسفي إثنان وثلاثون ميلا»[8].

هنا نجد تأكيدا للمعلومات السابقة مع بعض التوضيحات عن أمكدول التي ستحل الصويرة محلها والتي من اسمها اقتبس الاسم الأعجمي الذي عرفت به في أوروبا «موكادور». وهناك عنصر آخر لا يخلو من أهمية وهو أن إنشاء عاصمة كبيرة مثل مراكش ضاعت من النشاط الملاحي في المحيط الأطلسي، بحيث

---

(7) J.M : Lessard, «Sijilmassa, La ville et ses relations commerciales au XIe» , **hespéris-Tamuda,** 1969, vol. 1-2.

(8) ابن سعيد : **كتاب الجغرافيا**، بيروت، 1970، ص 123.

احتاجت إلى ميناء خاص بها هو أسفي بينما ظل قوز هو مرسى أغمات وأمكدول مرسى حاحة وسوس.

نحن، إذن، أمام مراس ذات تحرك ونشاط واتصال بالمدن والأقاليم الداخلية في الجنوب المغربي. ولكن المصادر لاتتجاوز الإشارات المقتضبة بحيث لاتمدنا بمعلومات دقيقة عن حجم ونوعية المبادلات. مما يضطرنا إلى التركيب بين رواياتها حتى نتوصل شيئا ما إلى ملأ بعض الثغرات وتقديم توضيحات وتأويلات ومهما يكن، فالذي يجب أن نقوله، دون تردد، هو أن المنطقة لم تستلفت الأنظار كثيرا حتى أن عددا من المصادر المهمة الأخرى لا تذكرها بالمرة مثل المراكشي صاحب **المعجب** وابن خلدون والحميري وابن الخطيب والمقري. ويجب أن ننتظر القرن السادس عشر لنجد معلومات جديدة عند الحسن الوزان. فهو يتحدث عن مرسى تفتنة الواقعة في بلاد حاحة الذي كان يختلف إليه التجار البرتغاليون، ويتوسع في الكلام عن جبل الحديد الذي «يبتدئ من المحيط شمالا ويمتد جنوبا إلى نهر تانسيفت، فاصلا بين إقليم حاحا ومراكش ودكالة تسْكنه قبيلة تدعى رجراحة. تكثر الغابات وعيون الماء في هذا الجبل. كما يكثر فيه العسل وزيت الهرجان. أما القمح فقليل، وإنما يستورد من دكالة»(9).

معلومات فيها بعض الإضافات إلى المصادر التي أوردنا، ولكننا مع الحسن الوزان ندخل إلى تاريخ المغرب الحديث الذي أوقف عند مستهله في هذا البحث.

هل نحتاج إلى تفسير المصادر في كلامها عن الصويرة وناحيتها أثناء العصر الوسيط ؟ طبعا، إن هذا يهمنا كثيرا، شريطة أن نتوفر على مايكفي من الحجج لنتقدم بتفسير أو، إن كنا أكثر تواضعا، بمحاولة تفسير.

فمن الملاحظ أن قسما كبيرا ومهما من شاطئ المحيط الأطلسي ظل مهملا في المصادر التاريخية والجغرافية، وهو القسم الواقع بين سلا شمالا وإقليم سوس جنوبا. ولا نحتاج إلى التفكير طويلا لندرك السبب. فقد كان هنالك حاجز ديني وسياسي معا، هو الحاجز البرغواطي الذي كان يعوق المواصلات في الطريق الساحلية، ويضعف المنطقة اقتصاديا بسبب ما قام فيه من صراعات بين برغواطة والقبائل المسلمة السنية المتاخمة لها في الجنوب، وهي القبائل المستقرة حول مصب

(9) الوزان : **وصف إفريقيا**، بيروت، 1983، ج 2، ص 112.

نهر تانسيفت أي أكوز وأمكدول، بحيث أن المنطقة ظلت مغلقة على الزوار، ولم تجد من يهتم بجمع أخبارها لا من أبنائها ولا من الوافدين عليها، سيما وأن علم التاريخ لم يكن يهتم به المغاربة آنذاك، وبخاصة أهل الجنوب الذين كانوا ما يزالون في بداية تمرسهم بالثقافة العربية الاسلامية. بل إن الذين كانوا يهتمون بجمع أخبارهم، في الغالب، أندلسيون أو من خريجي المدرسة الأندلسية مثل البكري والإدريسي وابن سعيد وصاحب **الاستبصار** وعبد الواحد المراكشي، فلم يكن لهم مدخل كبير في تلك الأقاليم المنزوية، المليئة بالأخطار والمصاعب.

وبسبب دخول المنطقة منذ عهد مبكر إلى الإسلام، وإقبال أهلها على مذهب السنة، وهم يواجهون خصومهم من برغواطة، فقد أصبحوا راكنين إلى عقيدتهم متشبثين بها غير قابلين للانحراف عنها. ولعل هذا ما يفسر الصعوبات التي صادفها الموحدون، وهم يحاولون إخضاع المنطقة وتأليف قبائلها حولهم. وهذا من الأسباب التي زادت في عزلتها وصرف اهتمام الحكام آنذاك عن المبالاة بها. ومن المعلوم أن المؤرخين كانوا يسايرون الحكام في ميولهم، فيرفعون ما يرفعونه ويخفضون ما يخفضونه. ولهذا، فإن المصادر لا تذكر لنا أي تدبير ولا أي مبادرة تستحق الذكر قام بها الحكام في تلك الجهات أثناء العصر الوسيط.

ومعنى هذا أنها كانت منطقة خاضعة لهم على المستوى السياسي والإداري، ولكنها فيما عدا ذلك كانت متروكة لنفسها، لا تحظى بأي رعاية ولا اهتمام ولا تعتمد في حياتها إلا على كد أبنائها واجتهادهم.

1 ـــ فهم الذين اهتموا بصيانة مراسيهم مثل أكوز أمكدول للحفاظ على مبادلاتهم التجارية مع الخارج، ومع جهات أخرى من المغرب عن طريق البحر ومع الأندلس، وحتى مع جهات أخرى من الشرق الإسلامي كما هو وارد في المصادر والمرسيان المذكوران كانا يتصلان بجهتين مهمتين داخل المغرب، سواء من حيث التصدير أو الاستيراد وأعني بهما بلاد سوس وأغمات وما أحاط بها في السهل والجبل. ومن وراء سوس وأغمات، كانت هنالك الطرق التجارية الكبرى العابرة للصحراء. فهي أحد المنافذ الكبرى للمجموعة الثالثة من المراسي الصحراوية التي أشار إليها فانسان مونتاي والواقعة بشمال «بحر الصحراء» في

الجنوب المغربي والتي تتطابق مع ثلاث مجموعات من أراضي الجريد[10] وهذه المجموعات المذكورة هي تافيلالت ودرعة ونول سوس. فهي واحات تعيش على مواردها الزراعية المحلية. وهذا ما يمكنها من التفرغ للقيام بدور الوساطة التجارية عبر الصحراء. والنفوذ إلى الخارج عن طريق مرافئ المحيط الأطلسي كان أسهل عليها من أي طريق آخر.

ومهما يكن فالتجارة ضرورية بالنسبة لأهل الحوض الأدنى من نهر تانسيفت، وذلك لتلافي فقرها، على المستوى الزراعي. والجغرافية الحديثة تؤكد ذلك ففي تأليف مدرسي عن جغرافية المغرب، نقرأ مايلي : «لا تصل المطارية إلى 300 ملم في السنة ومحاصيل الحبوب ضعيفة وغير مستقرة من سنة إلى أخرى. ويغلب على المنظر العام أحراج المهرجان، وفي بعض الأحيان، العرعار مع المراعي».

فالوضعية الزراعية الهشة بإقليم الصويرة تفسر لنا الجهود التي بذلت عبر التاريخ من أجل استحداث أنشطة وإنتاجات تكميلية مثل التجارة والملاحة والصيد والصناعة التقليدية. وإذا كانت الصويرة، اليوم مركزا مرموقا من مراكز الصناعة التقليدية، فلاشك أنها ورثت الخبرة فيها عن عصور غابرة تعود بنا إلى التاريخ القديم. ثم إن إتقانها لصياغة الذهب والفضة قد تكون له علاقة بتلقي المعدنين النفيسين بكميات تجارية بواسطة القوافل.

2 ــ إن أهل المنطقة هم الذين اهتموا بإرساء هويتهم الجديدة على أساس ثقافي وديني وليس من الصحيح أن نفسر ذلك بحروبهم مع برغواطة وحدها. بل العكس هو الصحيح. فهم لم يدخلوا في تلك الحروب حتى كانوا قد اعتنقوا الإسلام بجد، واعتبروا أنفسهم قائمين بعملية جهاد، أي مطبقين لأحد أركان الإسلام.

ولهذا الاقبال المبكر والتام على الدين عوامل تاريخية قد تمتزج بها بعض العناصر الأسطورية التي ربما احتاجت إلى تأويل. فمن المعلوم أن الفتح الإسلامي الأول بقيادة عقبة بن نافع وصل إلى الشواطئ المطلة على المحيط الأطلسي، وأن الفاتح الكبير عرف بتصديه لبناء المساجد والدعوة إلى الإسلام في عدد من الجهات بالمغرب، ولعله وجد استعدادا خاصا لدى سكان حوض تانسيفت للدخول في الاسلام، فترك لهم أحد أصحابه الذي عرف في كتب المناقب باسم شاكر ليعلمهم

(10) نقلا عن زهرة طاموح في رسالتها التي ما تزال مخطوطة.

قواعد الاسلام ويبلغ الدعوة لقبائل البربر في المنطقة[11].

والظاهر أن دعوته نجحت وأصبحت شخصيته مقدسة لدى السكان، إذ قام يعلى بن مصلين الرجراجي ببناء رباط في مكان دعوته في القرن الرابع الهجري. وعرف باسم «رباط شاكر» وسرعان ما أصبح ملتقى للصالحين والأتقياء الذين كانوا، حسب رواية ابن الزيات، يسافرون في كل رمضان إلى رباط شاكر، حيث كانوا يقومون بختم القرآن ويقيمون مجالس الوعظ، وحيث كانت تتوارد وفود من جهات مختلفة، وبالأخص من المصامدة وزكراكة وبني ماكر، كلهم يأتون من أجل العبادة والتنسك والتعلم والسياحة[12].

ويؤكد لنا ابن خلدون طبيعة التدين والتقوى التي عرف بها المصامدة إذ يقول :

«وكان لهؤلاء المصامدة صدر الإسلام بهذه الجبال عدد وقوة وطاعة للدين ومخالفة لاخوانهم برغواطة في نحلة كفرهم»[13].

وهكذا، أصبحت المنطقة، بفضل النشاط العلمي والديني، رائدة في مجال التصوف الذي كان يخطو خطواته الأولى من أواخر القرن الخامس الهجري وبداية السادس، واشتهرت أيما شهرة قبائل في هذا المضمار، وبالأخص ركراكة وبنو ماكر وحاحة التي غدا اسمها يقترن بذكر الأولياء والعلم والتصوف وكان لذلك أثره في التربية والثقافة والأخلاق، بحيث إن السكان، بادية وحاضرة، تحضروا ونفضوا عنهم عنجهية البداوة ورعونتها. يقول الحسن الوزان في هذا الصدد : «والسكان هنا فقهاء، فضلاء، أتقياء يسكن عدد كثير من النساك في قمة الجبل، ويقتاتون الفواكه والماء. هؤلاء الجبليون أمناء، جانحون للسلم، إذا سرق أحدهم أو ارتكب أي جريمة أخرى. نفود عدة معينة»[14].

ويشير أحمد بن ابراهيم الدكالي في كتابه **سلسلة الذهب المنقود**. إلى وجود

---

(11) **Le Maroc et le Soudan au XIXe siècle**, p 96. — J. Monton, H. Socer etc... **Géographie du Maroc**, Hatier, Casablanca, p. 273.

(12) ع. الكتاني : «أشرف بقعة وأقدس بناحية مراكش»، **مجلة المغرب**، يونيو — يوليوز، 1936.

(13) ابن الزيات : **التشوف**، الدارالبيضاء، 1984، ص 51، 126، 262.

(14) ابن خلدون : **كتاب العبر**، بيروت، 1959، 462/6.

ست قبائل بالمغرب «يتوارثون الولاية كما يتوارثون المال»[15] وهي :

ـــ مشنزاية التي منها سيدي سعيد دفين مكناسة وسيدي أبو النور وسيدي موسى الدكالي.

ـــ صنهاجة : منها أبو شعيب السارية، وسيدي عبد الله أمغار الأكبر وأبو عبد الله أمغار الأصغر.

ـــ قبيلة بني دغوغ : منها سيدي عبد الخالق بن ياسين.

ـــ بنو ماقر : منهم أبو محمد صالح دفين آسفي.

ـــ هزميرة : ومنهم سيدي أبو زيد الهزميري، دفين فاس.

ـــ ركراكة : منهم الرجال السبعة الذين نسبت إليهم صحبة الرسول. وهم سيدي أبو بكر بن شماس، وولده سيدي صالح، وسيدي واسمين، وسيدي عبد الله أدناس، وسيدي يعلا بن واطل، وسيدي سعيد بن يبقى، وسيدي سعيد بوخابية. وكلهم مدفونون بمنطقة مصب تانسيفت أي بناحية الصويرة. كما أن معظم القبائل المشار إليها من قبل مستقرة في نفس الناحية.

ولركراكة موسم مهم يسميه مؤلف **السيف المسلول** عبد الله السعيدي الركراكي «الدور» تجري مراسيمه في أيام الربيع فيدورون على مزارات وزوايا طوال أيام عديدة تمتد إلى ستة أسابيع وقد أتى على وصفها في عدة صفحات نحيل عليها القارىء[16].

ونحن لا ننكر أن ما ورد عن صحبة ركراكة للرسول هو أسطورة كما أكد ذلك المختار السوسي في المعسول، حين قال :

«أما هذه الحكاية الخرافية، فهي بلا شك موضوعة في صفتها المتقدمة. وأحسب أن الدكتور طه حسين لو كان أطلع عليها لألم بها من تلك المسودة، بعد أن نرمي كل حشفها ظهريا من كل ما يكذبه التاريخ ويدفعه الواقع ـــ وذلك كله ظاهر للعارف ولا نحتاج إلى أن نطول بالتنبيه عليه ـــ هي أن نعرف بعض الأمكنة

---

(15) ح، الوزان : **وصف إفريقيا**، ص 123.

(16) السعيد بن الركراكي : **السيف المسلول على من أنكر على الركراكيين صحبة الرسول**، معهد الشعبي الإسلامي، الصويرة.

التي نزل فيها الركراكيون، وأن نعرف بعض رجالات منهم لهم مكانة مكينة في العلوم الاسلامية ونشرها بين البربر، ونحن نعرف ما مضى لهم من مجد في جهاد برغواطة أيام ازدهار مدينة نفيس «ورباط شاكر». فقد مثلوا أعظم دور[17] حتى أمدهم الله باللمتونيين، فوحدوا الكلمة، وأفرغوا المغرب كله مع غيره في قالب واحد. فكانت وحدة اندماج فيها الركراكيون وغيرهم. فلم يبق لهم إلا احترامات يستمدونها من الآباء المجاهدين»[18].

لكن المهم لا ينحصر في نقد صلحة هاته الرواية على المستوى التاريخي فهي برغم طابعها الأسطوري، تحمل دلالات مختلفة. أولاها هي تعلق هؤلاء القوم بشخص النبي ﷺ ورغبتهم في القرب منه، وفي ذلك دليل على مدى تغلغل الإسلام بينهم وارتفاع حرارة الإيمان في قلوبهم. ثانيتها تنعطف بنا إلى جهة التربية والأخلاق.. فمن الطبيعي أن تكون الحياة الروحية التي يعيشونها بين زواياهم ومواسمهم تنتج تربية دينية وأخلاقية سليمة وطيبة، وهو ما لاحظه الحسن الوزان في وصفه لهم. وهم بفضل تلك الرواية الأسطورية يشعرون بأن لهم أسبقية على غيرهم في الدفاع عن الاسلام.

3 ــ لكن هاته التربية المبنية على السماحة والجنوح للسلم ما كانت لتجرد أبناء المنطقة عن فضائل الشجاعة في ميدان الوغى ولا لتصرفهم عن القيام بواجب الجهاد. وأذكر الآن أنني كنت أسمع في صغري أبناء الشعب يرددون هاته الكلمة جهارا : «ياركراكة ؟ يا الأحرار !» ولم أفهم آنذاك معنى هاته العبارة، فكنت أتساءل أي شيء يميز ركراكة عن غيرهم من المغاربة.

وخرجت عن الجهل والتساؤل يوم علمت الملاحم التي جرت في المنطقة منذ العهد الأول للإسلام بهاته الديار إلى التاريخ المعاصر. إنها مواقف وملاحم تحتاج لمن يخصها بدراسة وافية. ويكفيني أن أقف هنا على ما جرى في مواجهة النحلة البرغواطية التي وقفت في وجه انتشار الإسلام بمنطقة تامسنا الحيوية وحرفت تعاليمه، وكانت عقبة كأداء في سبيل توحيد المغرب دينيا وسياسيا طوال ثلاثة قرون.

---

(17) **ن.م** : وصف الدور بتفاصيله يبدأ من ص 30.

(18) السوسي، م : **المعسول**، ج 4، ص 9 وما يليها.

فمن بين الأدوار التي اضطلع بها رباط شاكر المساهمة الفعالة في القضاء على تلك النحلة. وإذا كان المغرب يستمتع اليوم، بوحدته العقدية، فإنه مدين بذلك، ولو جزئيا، للموقف الصارم الذي وقفه أبناء المنطقة في الدفاع عن الإسلام الصحيح. فلدينا شهادة ابن الزيات في **التشوف** «حين تعرضه لذكر يعلى بن مصلين الرجراجي، باني رباط شاكر، إذ يقوله عنه في عبارة جد موجزة ولكنها واضحة بأنه كان «يقاتل كفار برغواطة وغزاهم مرات وأن طبله هو الباقي هناك إلى الآن»[19].

والإشارة للطبل لها دلالتها. فهي تعني أن أبناء المنطقة كانوا يستنفرون للجهاد عن طريق الطبل، ولا يحتاجون للنداء الفردي، فصارت تلك عادتهم، وأنهم احتفظوا بذلك الطبل، على سبيل التبرك طبعا، ولكن أيضا لاستعماله كلما جد الجد. ومن المعلوم أن برغواطة قضي عليهم نهائيا في أواسط القرن السادس، في عهد عبد المومن بن علي الموحدي. لكن الحرب معهم دامت قرونا وتطلبت تظافر الجهود بين الشمال والجنوب وحضور الدولة بجيوشها وحملاتها المتوالية. مما يدل على أن المشكل لم يكن هينا[20].

ونمر سريعا على فترة لا تخلو من غموض بالنسبة لتاريخ المنطقة وهي الفترة المرينية والوطاسية التي امتدت على قرنين كاملين فكلتا الدوليتن اتخذتا من فاس عاصمة لهما، فانصرفتا بأنظارهما عن الجنوب المغربي وبالخصوص عن المنطقة التي تعنينا. ومن المعلوم أن المغرب في الأطوار الأخيرة من حكم الدولة المرينية وفي عهد الوطاسيين مر من فترة أزمة وتدهور. فالدولة ضعفت سلطاتها وتقلصت هيبتها وانحصر حكمها الفعلي في فاس وما يحيط بها من أقاليم في الشمال فنجم عن ذلك أن أصبح المغرب محطا لأطماع دول إيبيريا المجاورة التي دخلت في طور من الانتعاش والنهوض، وكان لها حساب طويل مع المغرب الذي مافتئ يقدم البرهان على تضامنه مع مسلمي الأندلس[21]، واندفعت تنتقم منه في فترة ضعفه باحتلال شواطئه. وكان لدولة البرتغال الصاعدة حصة الأسد في تلك العمليات

---

(19) ابن الزيات : **التشوف**، ص 52.

(20) ابن عذاري : **البيان المغرب**، الدارالبيضاء، 1985، ص 37.

(21) أحمد بوشرب : **دكالة والاستعمار البرتغالي**، الدارالبيضاء، 1984، ص 349 ـــ 368.

التوسعية على حساب المغرب إذ تمكنت من احتلال معظم الموانئ المتوسطية والأطلسية فيما بين أواخر القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر[22].

وليس المطلوب منا أن ندخل في تفاصيل العدوان البرتغالي على المغرب، وإنما أن ننظر إلى أثره في المنطقة. فمن المعلوم أن البرتغاليين احتلوا أسفي في 1508م وآير في 1510م وكونتي في 1511م ومنطقة ركراكة في 1512م وكذلك أكوز والمدينة الغربية. وفي 1513م كان احتلال الشياظمة أي إنهم سلطوا هجومهم بصورة خاصة على تلك المنطقة للنفوذ منها إلى مراكش، كما كانوا يستهدفون من هجومهم على شمال المغرب الوصول إلى فاس. وكان المنتظر، أمام هذا الهجوم الكاسح، أن تقوم الدولة الوطاسية ـــ وهي القائمة آنذاك على عرش المغرب ـــ برد فعل سريع، توجه جيشها لصد العدوان، لكنها أظهرت عجزها وتباطأت كثيرا في تحركها الذي لم تكن له نتيجة تذكر.

وأمام الغياب الرسمي، قامت مقاومة شعبية عانى منها البرتغاليون الأمرين إنما الذي يجب أن ننبه إليه هو أن معلوماتنا عن تلك المقاومة لانستقيها من مصادر مغربية. فالمؤرخون المغاربة غفلوا كثيرا عن تاريخ المنطقة وما جرى بها من أحداث خطيرة. لكن المصادر الأروبية غنية بالمعلومات، وهي مرجعنا الأساسي، وإن كانت هي الأخرى مشوبة بالتحيز والتحامل وتحتاج قراءتها إلى كثير من النقد والتحري. ومهما يكن فإنها تملأ فراغا كبيرا في تاريخ هذه الناحية.

ويتضح من قراءتها أن الأحداث أثارت غيرة المغاربة من جهات مختلفة، إذ جاء المجاهدون من سلا ومن الشياظمة وقاموا، إلى جانب أبناء البلد بعمليات في عدة أماكن منها أسفي وأكوز كما أن السكان قاطعوا الثغور المحتلة، واستنكروا المسلمين المتعاونين مع العدو مثل يحيى أو تعفوفت. وضربوا الحصار على الأماكن التي وجد بها البرتغاليون، وشنوا عليه، في بعض الأحيان، حرب العصابات. وكان للعلماء والصوفية دور في إذكاء روح الجهاد. ولا نحتاج إلى التذكير برجل مثل عبد الرحمان المجذوب. فهنالك بعض المجاهدين ممن حفظ لنا التاريخ ذكر أسمائهم مثل الشهيد عبد الملك بن عامر السباعي وعبد الكريم الركراكي وعبد الكريم

(22) ن.م، ص 383.

الصنهاجي وعلي بن كرارة الركراكي إلخ... وكلهم شاركوا في محاربة البرتغال.

ولما تشمر السعديون في بداية الثلاثينات من القرن 16م لمحاربة البرتغاليين، أعادوا كثيرا من الثقة إلى نفس سكان الجنوب، وتحرك معهم أبناء المنطقة في عمليات الجهاد. واتخذوا من قريتي «تافتنا» و«تركوكو» بحاحا مركزين لجلب الأسلحة المستوردة من الخارج. وصار أحمد الأعرج يوجه قبائل المنطقة لمهاجمة الثغور المحتلة في ناحية دكالة. وهكذا عاد السكان مرة أخرى في تاريخهم، إلى حمل السلاح للدفاع عن وجودهم وأرضهم وعقيدتهم. وكلل جهادهم بالنجاح.

4) ومادمنا نتحدث عن العقيدة، فلنشر إلى ثبات أبناء المنطقة على عقيدتهم واختيارهم المذهبي منذ عهد مبكر. فهم لم يرحبوا بالمذهب الموحدي و لم يضعوا يدهم في يد أصحابه بل أظهروا تحفظهم، منذ البداية، إزاء مذهب ابن تومرت وثاروا مع الثائرين عليه، وانحازوا إلى حزب الناقمين والمعارضين، خصوصا بعد ثورة ابن هود الماسي ومجيء الصحراوي إلى المنطقة. ووجه إليهم عبد المومن البعوث العسكرية لقمعهم والانتقام منهم شر انتقام. فكانت معارك دامية استلحم فيها السكان[23].

ومع عودة المياه إلى مجاريها، أولت الدولة الموحدية ظهرها للسكان و لم تعد تعيرهم أي التفات، فلا تجد أي رسالة من الرسائل الموحدية العديدة موجهة إليهم. ولا نجد في المصادر أي تنويه أو إشارة باتصالاتهم مع الموحدين. بل إن هؤلاء ضايقوهم بإسكان العرب في منطقتهم[24] مما ترتبت عنه تطورات خطيرة في تاريخ المنطقة ورغم أن سكان المنطقة من ركراكة وحاحة هم من المصامدة، فإن التكتل القبلي المشهور الذي بنى عليه الموخدون نظامهم ودولتهم لم يدخلهم في ضمنها، مما جعلهم، حسب تعبير ابن خلدون، من القبائل الغارمة لا الغانمة.

إننا نعجب اليوم، بالموحدين وعظمتهم واتساع دولتهم. ولكننا لا ننسى أنهم فاجأوا المغاربة بمذهبهم، خصوصا بعد أن رسخ المذهب المالكي في البلاد على

---

(23) البيدق : **أخبار المهدي** الرباط، 1971، ص 67، 68، 71.

(24) دعوة الموحدين لقدوم العرب إلى المغرب بدأت منذ عبد المومن واستمرت في عهد ولده يوسف (ابن عذاري، ص 114) ثم استقرارهم ببسائط تامسنا في مراحل تالية (بوشرب، ص 74 وما يليها).

يد المرابطين قبل ذلك بنصف قرن، وأسندت لفقهاء المالكية سلطة واسعة لنشر تعاليم الشريعة وتطبيقها في كل الجهات وإلغاء كل ما ليس له سند في المذهب. فكان من الطبيعي أن يصطدموا بطوائف من المعارضين في جهات مختلفة من المغرب، إن لم نقل في كل الجهات، كما يتبين ذلك من عدد من المصادر. وكانت المنطقة التي تعنينا الآن، في طليعة المناطق المعارضة مما تسبب لها في قمع عنيف من لدن عبد المومن.

لكن القمع لم يفت في عضد أبنائها، إذ واصلوا معارضتهم بما حفلت به المنطقة من نشاط صوفي وديني واسع تمثل في الدور الذي قام به رباط شاكر، كما ذكرنا، وفي إقامة رباطات أخرى مثل رباط **هرتنانة** ورباط **أوجدام** ورباط **كوز** إلخ... كما تمثل في تعدد الأماكن التي نبغ فيها الصوفية والأولياء في تلك الجهات، مثل **تالغت** التي منها أبو عبد الله الرجراجي من أهل القرن السادس، **وإيميطر** التي منها أبو محمد خميس بن أبي زرج الرجراجي الأسود، **ومليجة**، التي منها أبو زكريا يحيى بن موسى المليجي من بلاد رجراجة، **وأسكطاي**، التي منها أبو مهدي وبن السلامة ابن جلداسن (ت 560هـ) **وحاحة** التي منها أبو علي ويستن ابن عبد الله البردعي الأسود ومن بني ماجر أبو محمد تيلجي الدغوغي الذي كان واعظا برباط شاكر وهكذا، فإن الكثير من المعلومات الواردة في المصادر عن هاته المنطقة، وبالأخص في **تشوف** ابن الزيات[25] تشير إلى تكاثر النساء الصوفيات والأولياء بربوعها. ومن المعلوم أن تلك الظاهرة ظاهرة الأولياء والربط والزوايا كانت هي السبيل الوحيد للتعبير عن موقف المعارضة والتحفظ إزاء القائم. وإلى هاته الملاحظة الأساسية انتهى بالإجماع الأساتذة الذين شاركوا في ندوة «التاريخ وأدب المناقب» التي نظمت بالرباط منذ ثلاث سنوات[26].

ولعل هذا الموقف البعيد عن المداراة والمداهنة هو الذي جعل المنطقة قلما حظيت بعطف الحكام، ففرض عليها أن تظل مغمورة في جهة الظل. ثم جاءت غارات البرتغال بحروبها وتخريبها وإتلافها، فكبدت السكان تضحيات جسيمة بالأرواح والأموال. وجاء السعديون لانقاذها بتعاون مع السكان، لكن ما أن حصل السعديون على مبتغاهم من التوصل إلى الحكم حتى نسوها، وبقيت على

(25) ابن الزيات : ذكرت هاته الأسماء في **التشوف** بعدة أماكن.

(26) ندوة **التاريخ وأدب المناقب** أقامتها الجمعية المغربية للبحث التاريخي، سنة 1988.

حالها، مع أنها كانت في أشد الحاجة إلى المساعدة لترميم اقتصادها وإعادة تعميرها بعد الكارثة التي حلت بها إثر العدوان البرتغالي.

والحقيقة أن الحظ لم يبتسم لها إلا يوم أن قرر السلطان محمد بن عبد الله العلوي أن يبني مدينة جديدة بها، تكون في مستوى طموحه وبرنامجه، هي مدينة الصويرة. إنه بتلك المبادرة بعث نفسا جديدا في المنطقة وأنعشها بكل معنى الكلمة، إذ أصبحت ملتقى للتجار الأوربيين الراغبين في التبادل التجاري مع المغرب، وللتجار المغاربة، وبالخصوص منهم أولئك التجار الذين كانوا يرتادون بلاد إفريقيا السوداء على يد القوافل المتواصلة والمخترقة للصحراء الغربية. تبادل تجاري، اتصال إنساني، احتكاك حضاري، ذلك هو الدور المهم الذي قامت به الصويرة في عهد مؤسسها وفي العهود التالية طوال القرن التاسع عشر، وتميزت به عن باقي مدن المغرب آنذاك. لكن هذا موضوع آخر كبير ومهم أكتفي بالإشارة إليه، دون الدخول فيه كختام لهذا البحث.

الفصل الخامس

من مظاهر الاقتصاد المغربي في العصر الوسيط

محور فاس - سبتة
وأهميته في العصر الوسيط(*)

قد يتراءى لأول وهلة، أن الأشياء ظلت كما هي في المغرب منذ العصور البعيدة، لم تدخل عليها يد التغيير. ولكن بعودتنا إلى قراءة المصادر من جديد ورصد جملة من الوقائع، ندري أن الزمان فعل فعله وأن صورة الأمس تختلف اختلافا كبيرا عن صورة اليوم. وهو ما يتراءى لنا بوضوح عندما نحصر انتباهنا في مدينتين معروفتين هما فاس وسبتة والطريق التي كانت تصل بينهما. فإذا لم يتغير الاسمان، فقد تغيرت الأوضاع، رأسا على عقب من العصر الوسيط إلى العصر الحديث.

وأهم مصدر يمكن الانطلاق منه لوضع اليد على نقاط جوهرية في الموضوع يظل هو **كتاب المسالك والممالك** لأبي عبيد البكري. وتفوقه يتجلى في كونه لم يقنع بالنظرة السريعة والوصف الإجمالي، بل سجل كل ما أمكنه تسجيله من تفاصيل مفيدة تجعل المؤرخ اليوم، يتسلمها بحرص وإشفاق وكأنه يتسلم أحجارا كريمة، ولا أريد أن أفيض في الحديث عن مصادر البكري التي تعرض لها عدد من الباحثين مثل بلاشير وحسين مؤنس وكراتشكوفسكي الخ.. ويكفي أن أكرر ما قالوه من كونها مصادر اعتمدت على معلومات مباشرة، ولربما على تقارير إدارية كانت تهم السلطة في هذا الوقت، بحيث إننا مع البكري نقوم باكتشاف حقيقي لما كان ينطوي عليه المغرب المعاصر أو بالأحرى معظم المغرب، من مدن كبيرة ومتوسطة وقرى ومسالك وطرق كبرى[1].

(*) صدر ضمن أعمال ندوة : **المدينة في تاريخ المغربي العربي** منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية II ابن امسيك ــ الدارالبيضاء 1990، ص 321 ــ 337.

(1) أ.ى. كراتشكوفسكي : **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987، ص 296. ح. مؤنس : **تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس**، مدريد، 1967، ص 108 ــ 132.

R. Blachère et H. Darmaun : **Extraits des principaux géographes arabes,** Paris 1957, pp. 183-190.

وإذا كان منطلقنا هو البكري، فهذا لا يغنينا عن التعريج على مصادر أخرى، قد تقدم لنا إضافات وإيضاحات سيما إذا اعتبرنا أن المدينتين لم تتجمدا منذ عهد البكري بل عاشتا أحداثا مختلفة ومهمة، ومرتا من أطوار لابد من تحقيقها والبحث عنها[2].

وأول نقطة أريد أن أعرض لها هي إشعاع المدينتين في مدة طويلة من العصر الوسيط وقد انصب ذلك الإشعاع على جوانب مختلفة من الحياة الاجتماعية. لكن الاتجاه الذي سار فيه المؤرخون المغاربة هم، بالخصوص، الجانبين السياسي والثقافي. وحتى في الأبحاث المعاصرة مازال هذا الاتجاه سائدا[3]. وإذا كنت أعتبر أهميته وفائدته فهذا لا يمنعني من إبداء ملاحظة هامة تهم الجوهر، كما تهم المنهاج، وهي أن الجانب الاقتصادي، الذي ظل في الغالب، مهمشا ومهملا، هو الذي يفسر لنا بعمق، الجوانب الأخرى[4].

وفي هذا الصدد يدلنا نص البكري على أن فاس كانت عاصمة اقتصادية لمنطقة واسعة في المغرب الإسلامي. يكفي أن نستعرض الطرق المتصلة بها والتي وصفها وصفا دقيقا نخرج منه بهذا الاستنتاج وهو أن المدينة كانت مركزا لدائرة تنطلق منه طرق متعددة على شاكلة الأشعة. فمن بين تلك الطرق المتعددة طريقان يربطان فاس بسبتة، وطريق آخر يصلها بطنجة وثالث بالبصرة. وتلك هي الطرق التي

---

(2) من بين تلك المصادر، يجب أن نذكر :
الادريسي، الشريف : **نزهة المشتاق...**، نابولي، 1975.
المراكشي، عبد الواحد **المعجب...**، القاهرة، 1949.
ابن سعيد المغربي : **كتاب الجغرافيا**، بيروت، 1970.
ابن الخطيب، لسان الدين : **معيار الاختيار...**، نشر وزارة الأوقاف. (د.ت).
ابن خلدون، عبد الرحمن : **كتاب العبر...**، بيروت، 1959.
الحسن الوزان : **وصف افريقيا**، الرباط، 1983.
مجهول : كتاب **الاستبصار...**، الدارالبيضاء، 1985.
الحميري، ابن عبد المنعم : **الروض المعطار...**، بيروت، 1975.

(3) انظر، مثلا، العدد 22 من مجلة **المناهل** التي تصدرها وزارة الثقافة والذي جعلت عددا خاصا عن سبتة.

(4) لقد شعر بعض المؤلفين مثل الأنصاري وصاحب **بلغة الأمنية** بأهمية هذا الجانب فتركوا لنا بعض المعلومات والأرقام، ولكنها غير كافية، هذا بالنسبة لسبتة. وأما بالنسبة لفاس، فنجد معلومات منتشرة في عدد من المصادر.

تهمنا في هذا البحث، بحيث لا نذكر الطرق المتجهة إلى وجدة وتلمسان ولا إلى مليلة والريف، ولا إلى سلا ومدن الساحل الاطلسي، ولا إلى أغمات ولا إلى سجلماسة الخ... نظرة، ولو سريعة على البكري تجعلنا نفهم لماذا صارت فاس أول مركز تجاري في المغرب الوسيط ورسخت في ذهنية سكانها وفي عاداتهم الروح التجارية والتقاليد التجارية حتى أصبح لهم طابع خاص يميزهم عن غيرهم من سكان المغرب.

فإذا انتقلنا الآن إلى سبتة، نجد نفس الاشعاع. فبرغم كونها مدينة طرفية في المغرب، فإنها مع ذلك شكلت مركزا لدائرة أخرى لا تقل أهمية عن الأولى. فهي بالطبع، متصلة مع كل جهات الشمال المغربي من طنجة إلى الريف وسواحله. وهذا هو الجزء الجنوبي من الدائرة. أما الجزء الشمالي منها، فلربما كان هو الأهم، لأن سبتة بوصفها ميناء بحريا ممتازا، كانت لها خطوط عديدة من الاتصال مع أقطار البحر المتوسط الواقعة بشمالها، ابتداء من الأندلس العربية التي كانت تربطها بها روابط خاصة، وانتهاء إلى شرق البحر المتوسط حيث نجد السفن كانت تنطلق من سبتة فتصل إلى الأسكندرية، ولربما تتجاوزها لجهات أخرى من تلك الناحية، فكانت مرسى السفن الحاملة للحجاج، وكثير من هؤلاء كانوا في نفس الوقت تجارا يحاولون الجمع بين عرض الدنيا وثواب الآخرة[5].

فتجارة سبتة كانت في نشاط متزايد مع جنوب أوربا الذي بدأت بعض مدنه تنهض وتتحرك، مثل المدن الايطالية التي كانت سباقة إلى النشاط البحري والتجاري[6] فنذكر منها بيزا والبندقية وجنوة. كما نذكر اتصالاتها مع مرسيليا ومونتبلي بجنوب فرنسا، ومع الإسبان من قطلانيين وأراكونيين. ويجب أن نشير هنا، بالخصوص إلى مدينتي ميورقة وبرشلونة[7].

ولعل العلاقات كانت تذهب إلى ابعد من ذلك لأن مصادرنا لم تحرص على الإحاطة بالموضوع. وإنما سجلت ما أمكنها تسجيله بدون أي جهد ولا استقصاء. فليس لدينا أي إحصاء عن عدد السفن الواردة أو الصادرة ولا عن كميات المواد

---

(5) ابن جبير، مثلا، يذكر في رحلته إلى الشرق كيف أنه مر على ظهر سفينته من سبتة.

(6) J. Pirenne : «Les grands courants de l'histoire universelle», II/82, **Idem** p. 55.

(7) Ch. Dufourq : **L'Espagne catalane**.

المجلوبة أو الموسوقة. ومع ذلك فكل شيء يدل على أن العلاقات التجارية مع الأقطار الأروبية كانت بالغة الأهمية بالنسبة للاقتصاد المغربي ولازدهار سبتة، على الخصوص.

ولعل أوضح دليل يمكننا أن نقدمه في هذا الصدد هو تنازل أهل سبتة، المعروفين بتدينهم وحرصهم على التزام قوانين الشريعة، للتجار الأروبيين عن قطعة مهمة من أرض سبتة لإقامة مخازنهم وحتى لإيوائهم ومباشرة أعمالهم. ومن جملة البناءات المهمة المذكورة في المصادر الفنادق. والفندق الذي كان ينزل به النصارى أوسع مما نتصور، لأول وهلة، إذ كان عبارة عن مساحة أرضية محاطة بسور، تضم مسكنا للقنصل وموثقا للعمليات التجارية وكنيسة. وكانت إدارة الديوان المغربية قائمة أمام سبعة فنادق خاصة بالأجانب.

هذا فيما يخص نصف الدائرة الشمالي لإشعاع سبتة، أما نصفها الجنوبي فإشعاعها يتجه إلى المغرب، أولا، ثم إلى الصحراء وأفريقيا السوداء كما كان يدعوه الجغرافيون والمؤرخون المعاصرون لذلك الوقت. والمحور الأكبر هو الذي كان يربط بين سبتة وفاس ليتصل بعد ذلك بسجلماسة فالصحراء فبلاد السودان. وهو المحور الذي أضفى على تجارة المغرب صبغة عالمية في العصر الوسيط[8] إلى جانبه، كانت طرق ذات أهمية محلية، كالطريق بين سبتة وطنجة، وبين سبتة وتطوان وبين سبتة وتيغساس والتي قدم لنا عنها البكري تفاصيل تدل هي الأخرى على حيوية ونشاط في المجال الاقتصادي.

نجد أنفسنا إذن بازاء دائرتين من التواصل والاشعاع تحيطان بمدينتي فاس وسبتة ومن البديهي أن نلاحظ أن تلك الدائرتين كان لهما دور أساسي في ازدهار المدينتين بحيث أن فتورهما أو تقلصهما سيكون له انعكاس خطير عليهما. وقبل أن نعود إلى هاته النقطة، يأتينا تساؤل أولي : هل كان بين الدائرتين صراع وتنافس أم تعاون وتكامل ؟

سؤال عام يمكن أن يلقى بالنسبة لسائر مدن المغرب في تلك الأزمنة، علما بأن أخذ صورة أو صور عن المغرب الاقتصادي تبدأ من البحث عن نشأة المدن

(8) M. Lombard : **L'Islam dans sa première grandeur.**

وتطورها وازدهارها أو تراجعها وتدهورها. فنحن نمسك هنا خيطا صحيحا يساعدنا على جس نبض المغرب في فترات مختلفة من تاريخه الاقتصادي.

وللجواب على السؤال، يجب أن نأخذ أولا، فكرة عن طاقة المدينتين على المستوى الاقتصادي. ومن حسن الحظ أن لدينا أرقاما عنها مثبتة في المصدر يمكن أن نستفيد منها في هذا الصدد. فمن المعلوم أن كلا من ابن أبي زرع والجزنائي قد سجلا لنا مجموعة من الأرقام تعود بنا إلى عهد المنصور الموحدي نقلاها عن أرشيف الدولة يخص فاس[9] وكذلك هو الشأن بالنسبة لسبتة التي تحدثت عنها جملة من المصادر، وبالخصوص **اختصار الأخبار** للأنصاري **وبلغة الأمنية** لمؤلف مجهول[10].

لنبدأ بفاس. فمما يدل على جرمها من حيث العمران والسكن أنها كانت تضم 785 مسجدا و80 سقاية عمومية، و93 حماما، و236 89 دارا، و19041 مصرية الخ... إنها أرقام تدلنا على مدى اتساع المدينة وضخماتها في عهد الموحدين. فإذا اقتصرنا على عدد دور المدينة الذي يقارب 90.000 وجعلنا لكل دار ثلاثة من السكان لا أكثر، يصبح عدد السكان 270.00 بالنسبة للدور. تبقى المصاري والفنادق وغيرها، بحيث لا نكون مبالغين إذا قلنا إن عدد السكان كان يتجاوز بالقطع رقم 300.000 باعتبار أن المدينة مرت من فترات نمو وفترات تقلص عمراني وديموغرافي. وكانت فترة المرابطين والموحدين والمرينيين، حسبما يتراءى من المصادر، من فترات النماء والازدهار العمراني والاقتصادي بخلاف العصور التي جاءت بعدها والتي دعاها لوتورنو «أيام فاس القاتمة»[11].

وأما على المستوى الاقتصادي فلدينا ــ بالرجوع إلى المؤلفين السابقين ــ أرقام أكثر دلالة. فهنالك 9082 حانوتا، وقيساريتان، و3064 طرازا، و86 داراً للدباغين، و47 داراً لصنع الصابون، و116 دار للصباغة، و12 دار لسك

---

(9) ابن أبي زرع : **الأنيس المطرب**، الرباط، 1972، ص 47.
علي الجزنائي : **جنى زهرة الآس**، المطبعة الملكية، الرباط، 1967، ص 43.

(10) محمد الأنصاري السبتي : **اختصار الأخبار**، الرباط، 1983.
مجهول : «بلغة الأمنية»، نشر **بمجلة تطوان**، عدد 9، سنة 1964.

(11) **نفس المصدرين** المذكورين في الحاشية رقم 9.

النحاس، و400 من الأحجار لصنع الكاغد، و135 من كوش الجير، و188 دار للفخارين، و472 من الأرحاء، و467 فندقا، و3094 من الترابيع الخ...[12].

حينما نتأمل هاته الأرقام وننظر إلى المؤسسات التجارية، من جهة، والمؤسسات الصناعية، من جهة أخرى لا نجد بدا من الاستنتاج بأن النشاط الاقتصادي لم يكن موجها لاستهلاك سكان فاس فقط، بل إن جزءا كبيرا منه كان مخصصا للتصدير. دليلنا على ذلك كثرة الفنادق التي كانت تستقبل التجار. فرقم 467 فندقا في ذلك العصر يعني أن المدينة كانت تستقبل باستمرار قوافل التجار الذين يأتون سواء من النواحي القريبة أو البعيدة أو من الخارج. وإلا ما كان هذا العدد الكبير ليستمر في نشاطه ويسجل في قوائم الغرائب. وقد نزل هذا الرقم في أوائل القرن 16 م إلى 200 فندق مما يدل على تراجع المدينة، كما أن الفنادق فتحت أبوابها لغير التجار حتى تستطيع أن تضمن لنفسها دخلا قارا. فالمقارنة بين الجهدين تبين أن المدينة ارتفعت إلى أعلى مستوى في العصر الوسيط ثم أخذت في التقهقر في القرن 15 وما بعده[13].

وعلى أي فإن أرقام الفنادق والدور التجارية والصناعية الأخرى التي لا يمكن أن يقتصر نشاطها على الاستهلاك الداخلي للمدينة، تبين امكانات نفوذ فاس الاقتصادي في منطقة كبيرة. وحتى لا نتهم بالسير في طريق المبالغة، لست أرى بأسا من نقل ماقاله باحث أجنبي في هذا الصدد. يقول لوتورنو في كتابه **فاس قبل الحماية** : «وحتى إذا اعتبرنا أن بعض هذه الأرقام خاطئة وافترضنا أن بعضها الآخر، كعدد دور الدباغة، مطابق لحقيقة مغايرة لما نشاهده عيانا، فإننا مضطرون إلى الاعتقاد بأن فاسا عرفت في بداية القرن الثالث عشر نشاطا اقتصاديا قويا وأن الازدهار الذي تذكره النصوص العربية ليس من الغلو في شيء. بل إننا إذا أمعنا النظر استغربنا من عكس ذلك، لأن فاسا ليست العاصمة الموحدية، وإنما هي أحد المراكز الاقتصادية الرئيسية. إن لم يكن المركز الرئيسي لامبراطورية عظيمة، تشمل جميع جنوب إسبانيا وأفريقيا الشمالية كلها، وقد مكنت علاقات

---

(12) **نفس المصدرين**.

(13) ورد هذا الرقم عند الحسن الوزان : **وصف إفريقيا**، الرباط ـــ بيروت، 1983، ص 231.

فاس العريقة في القدم مع الأندلس عمالها من أن يكتسبوا تقنيات في منتهى الدقة. فالسلم سائد وجميع الشروط متوفرة ليعرف اقتصاد البلاد اتزانا قويا وثابتا»[14].

و«لوتورنو» حينما تصدر عنه مثل هذه الأحكام عن فاس، إنما يعكس اجماع الشهادات المعاصرة عن المدينة التي سنكتفي هنا بالإشارة إليها وإيراد البعض منها. فسنترك جانبا شهادة الجغرافيين مثل اليعقوبي وابن حوقل والمقدسي اجتنابا للتطويل وننطلق من البكري الذي نكتفي بنقل جملة واحدة منه: «وكلتا العدوتين جليلة الخطر عظيمة القدر»[15] أما الإدريسي فنجتزىء منه بهاته العبارات : و«مدينة فاس قطب ومدار لمدن المغرب الأقصى... ومدينة فاس هي حضرتها الكبرى ومقصدها الأشهر. وعليها تشد الركائب وإليها تقصد القوافل. ويجلب إلى حضرتها كل غريبة من الثياب والبضائع والامتعة الحسنة. وأهلها مياسير. ولها من كل شيء حسن أكبر نصيب وأوفر حظ»[16].

أما مؤلف **الاستبصار**، فيقدم شهادة مؤرخة بسنة 578هـ/1191م في بداية عهد المنصور قائلا : «وقاعدة بلاد المغرب مدينة فاس، كلأها الله، هي أعظم مدينة من مصر إلى آخر بلاد المغرب. ومدينة فاس مدينتان كبيرتان يشق بينهما نهر كبير يسمى بوادي فاس يدور عليه سور كبير... ومدينة فاس اليوم في نهاية العمارة والصلاح»[17].

ونختم بإيراد شهادة عبد الواحد المراكشي : «وما أظن في الدنيا مدينة كمدينة فاس، أكثر مرافق وأوسع معايش وأخصب جهات. وذلك أنها مدينة يحفها الماء والشجر من جميع جهاتها ويتخلل الأنهار أكثر دورها، زائدا على نحو من أربعين عينا ينغلق عليها أبوابها ويحيط بها سورها.»[18].

ولسنا نحتاج إلى التذكير بأن عبد الواحد المراكشي صاحب هاته الشهادة،

---

(14) ر.لوتورنو : **فاس قبل الحماية**، بيروت 1986، ص 89.

(15) البكري : **المغرب**...، دار المثنى، بغداد، ص 116.

(16) الإدريسي : **نزهة المشتاق**، نشر الحاج صادوق، باريس، ص 98.

(17) مجهول : **الاستبصار**، الدارالبيضاء، 1985، ص 180.

(18) عبد الواحد المراكشي : **المعجب**، القاهرة، 1949، ص 358.

كان معاصرا ليعقوب المنصور ولولده الناصر وكان مطلعا على شؤون المغرب في عصره اطلاعا كبيرا.

إن إجماع هؤلاء المؤلفين المعاصرين خير دليل على كون فاس بلغت منتهى ازدهارها وعظمتها في تلك الآونة وأن انتقال العاصمة السياسية إلى مراكش في الجنوب لم ينل من أهميتها ودورها في توجيه الحياة الاقتصادية والثقافية بالبلاد.

فإذا انتقلنا الآن من فاس إلى سبتة، ماذا نجد ؟

نأخذ أول جوابنا من الأرقام التي تمدنا بها المصادر، على غرار ما فعلناه بالنسبة لفاس.

نبدأ بالأرقام التي تعطينا فكرة عن جرم المدينة ومدى اتساعها وهي : 250 زقاقا، 32 حماما، 360 فرنا، سقاية، 50 بابا، 13 مقبرة[19]. فإذا قارنا هاته الأرقام بأرقام فاس، نخرج بانطباع وهو أن سبتة كانت لربما أصغر من فاس من حيث عدد السكان واتساع العمران. وهذا طبيعي إذا اعتبرنا :

1 ــ موقع المدينتين.

2 ــ ظهير المدينتين ومبلغ خصبه ومحصوله المعاشي.

3 ــ سبتة كانت موزعة بين دورين متناقضين كمدينة استقرار وكمدينة مرور في آن واحد.

4 ــ سبتة أكثر تعرضا لخطر العدوان الخارجي من مدينة فاس ومهما يكن فإن سبتة تظل مدينة آهلة بالسكان الذين يمكن أن نقدرهم، باعتبار الأرقام السابقة والأرقام الآتية بين 150.000 و200.000 نسمة.

لكن أهمية سبتة لا تأتيها من ناحية عدد السكان بل من مرافقها الاقتصادية والثقافية التي لدينا عنها بعض الارقام ففيها، حسبما أورده الانصاري في كتابه **اختصار الأخبار** : 174 سوقا و24.000 حانوتا و31 تربيعة و40 منجرة و40.000 مطمورة و360 فندقا و103 طاحونة و30 مرسى و299 مصيدة و9 مضارب[20] : إن عدد الحوانيت فيه دلالة على عدد السكان من جهة، وعلى

(19) **اختصار الأخبار**، ص 33 ومابعدها.

(20) **نفس المصدر**.

أهمية التجارة بالمدينة، من جهة أخرى. وكذلك هو الشأن بالنسبة لعدد الأسواق والمطامير والفنادق والطواحين.

وتأتي هنا ملاحظة أخرى، في إطار المقارنة مع فاس، وهي أن الصناعة، على ما يتراءى من المصادر، لم تكن تحتل نفس المكانة التي كانت لها بفاس. هنالك إشارة لصيد المرجان والتفنن في صنعه. وتحدث الحسن الوزان عن حذق السبتيين في صنع أواني النحاس. نضيف إلى ذلك الصناعات البنائية، إذ نجد موظفا خاصا بذلك يسمى ناظرا على البناء، والصناعات الغذائية، ولربما كانت سبتة، من هاته الناحية، تشبه غيرها من المدن مثل طنجة وسلا وأنفا وأسفي الخ... ولعل أهم صناعة كانت تجرى بها هي بناء السفن، نظرا لدور المدينة كأول ميناء بحري مغربي في العصر الوسيط. ونكتفي بالتذكير هاهنا بالدور الذي قامت به سبتة من أجل عبور الجيوش المرابطية والموحدية إلى الأندلس مما دعا يوسف بن تاشفين إلى تأسيس دور الصناعة بها وتكليف القاضي إبراهيم أحمد البصري ببناء ميناءها السفلي[21]. وتشير المصادر إلى اهتمام عبد المومن بن علي الموحدي بإنشاء الأساطيل في كبريات الموانئ، فيذكر **روض القرطاس**، مثلا، أن عبد المومن في سنة 557هـ، أمر «بإنشاء الأساطيل في جميع سواحل بلاده، وعزم على غزو بلاد الروم في البر والبحر. فأنشأ منها أربعمائة قطعة، منها في حلق المعمورة ومرساها مائة وعشرون قطعة، ومنها في طنجة وسبتة وبادس ومراسي الريف مائة قطعة. ومنها ببلاد أفريقية ووهران ومرسى هنين مائة قطعة، ومنها بالأندلس ثمانون قطعة»[22].

طبعا، إن سبتة كان لها الدور الأول في النشاط البحري سواء منه العسكري أو المدني كما تدل على ذلك الأحداث والقرائن وتنص عليه المصادر، لكن، يبقى مع ذلك، أن نسلم بالأولوية لفاس فيما يخص الصناعات على اختلافها. ذلك أن سبتة، ولو قدرنا أهمية ما كان فيها من نشاط صناعي كانت قبل كل شيء محطة كبرى للتجارة والتصدير والاستيراد. فكانت مستودعا لعدد من المواد التي ينتجها المغرب أو يجتلبها من الخارج. وهذا ما يفسر لنا الأرقام الكبيرة التي بلغتها فنادقها

(21) ابن تاويت : **تاريخ سبتة**، ص 52.

(22) ابن أبي زرع : **الأنيس المطرب...**، ص 201.

وحوانيتها وأسواقها. وكان التصدير يشمل الذهب والخيول وجلود الغنم والصوف والشمع والسكر، بينما الاستيراد يجمع بين الكتان والجوخ وثوب الحرير والأواني النحاسية والخمور والأسلحة. وقد استفاد التجار الأجانب من ذلك التبادل حتى إنهم وضعوا له تقايد ونماذج من العقود التجارية التي نجدها في وثائقهم.

إن الثورة الكبيرة التي راجت بسبتة هي التي تفسر لنا ازدهارها في ميدان الحضارة والثقافة وحيازتها لقصب السبق على غيرها من مدن المغرب، بما فيها فاس، إلى قيام الدولة المرينية. فالمصادر تشير إلى أن المدينة تحتضن ألف مسجد. وهنالك، بالطبع من بين هذا العدد مساجد كبرى مازالت أسماؤها مذكورة في المصادر. ومنها التي كانت بمثابة معاهد تلقى فيها الدروس، مضاهية بذلك مسجد القرويين. وعددها هو الذي من شأنه أن يستلفت نظر المؤرخ لأنه يدل على حجم المدينة، من جهة، وعلى مدى تدين السكان وتقواهم، من جهة أخرى. كما كانت بالمدينة عدة مدارس ذكر اسم البعض منها، وخزائن علمية بلغ عددها حسب **اختصار الاخبار** 62، منها 45 خزانة خاصة. ويجب أن نذكر بالإضافة إلى ذلك، 47 رباطا وزاوية أهمها رابطة الصيد وزاوية أبي عنان.

ولنتمم هاته النظرة الخاطفة على مدينة سبتة، لابد من أن نورد بعض الشهادات عنها، كما فعلنا بالنسبة لفاس، تزكية للانطباع الإيجابي الذي خرجنا به عنها.

فمن بين الذين تحدثوا عن سبتة «فالنتين فيرنانديس» (ت 1506م) بعد استيلاء البرتغال عليها بأزيد من قرن ونصف :

«لقد كانت هاته المدينة، في أيام المسلمين من أهم مدنهم سواء بشموخ بناءاتها أو بثروتها أو أهلها أو بتجارتها. وفي هذا المكان بالذات، كان يوجد الميناء الرئيسي لاستيراد المواد لفائدة داخل البلاد بأسرها. وقد بلغت المدينة من السطوة ما جعل كل سفن الشرق والغرب المارة بالمضيق تنزل أشرعتها. وإذا لم تقم سفينة بذلك، فإن البحارة المسلمين يلاحقونها في الحين ويستولون عليها»[23].

وبعد ذلك بأزيد من قرن يكتب عنها «مارمول» قائلا : «سبتة من أقدم وأشهر مدن موريطانيا... كانت دائما مدينة عظيمة، تتمتع في عهد الرومان بتقدير كبير،

(23) V. Fernandes : **Description de la côte d'Afrique de Ceuta au Sénégal**, Paris, 1938.

سواء من حيث عظمتها أو من حيث ثروتها ومالها من مزايا أخرى حتى أصبحت عاصمة موريطانيا الطنجية بأسرها. ولما فتحها القوط احتفظت بنفس الشهرة التي كانت لها إلى أن سلمها الكونت يوليان إلى العرب عقب انتصارهم، فزادوها شهرة، إذ يقيم بها أهم نبلائهم، مع عدد من التجار والصناع الذين كانوا يستعملون الذهب والفضة والنحاس والصفر وغيرها من المعادن في صناعة متقنة، حتى إن مصنوعاتهم كانت تفوق مصنوعات دمشق من حيث الفن أو من حيث المادة.

وفضلا عن ذلك، كانت تصنع فيها زرابي فاخرة وجميع أنواع المنسوجات من الصوف والكتان. فكانت من أجود منسوجات ذلك العهد. وتتزود بها أقاليم إفريقيا وأوروبا بواسطة تجار كانوا يأتون إليها من كل جهة»[24].

لقد أثرت أقدم شهادات هؤلاء المؤرخين الأجانب لأنها غير متداولة ومعروفة كشهادة البكري أو الإدريسي أو الحسن الوزان. ثم إنها صادرة عن أجانب لا داعي لديهم للإطراء والتنويه. وهي بالإضافة إلى ذلك، شهادات كتبت في القرن 16م وما بعده أي في زمان بعد فيه العهد بسبتة وقت صعودها وازدهارها. ومع ذلك، فقد ظل صداها التاريخي يرن حتى في أذهان النصارى الذين كانت لديهم معلومات ومصادر خاصة بهم عن المدينة.

حينما نأخذ فكرة عن الازدهار والتوسع الذي بلغته المدينتان في ذلك العصر، لا نتمالك عن التساؤل : كيف كان ذلك ممكنا ؟ وكيف لا نجد نفس الانطباع عندما ننحدر إلى العصور القريبة منا.

إننا نشعر، ونحن نتصفح المصادر، بأن كلا من مدينتي فاس وسبتة عاشتا عهدهما الزاهر في الفترة الواقعة بين القرنين 11 و14 من الميلاد أي بين القرنين 5 و8 للهجرة، مع بعض التقلبات داخل هاته الفترة ذاتها. وبإطالة التفكير في هذا الموضوع وإعادة قراءة المصادر، أمكنني أن أصل إلى استنتاج أو تأويل تاريخي قد يساعدنا على فهم ظاهرتي الازدهار ثم التراجع في تاريخ المدينتين.

ولعل الخطأ الذي كثيرا ما نقع فيه هو أننا في دراستنا للمدن المغربية، نركز نظرنا في كل مدينة، على حدة، دون الاعتبار بأن المدينة لها أيضا علاقات خارجية،

(24) مارمول : **إفريقيا**، الرباط، 1989، 216/2.

وربما كانت تلك العلاقات الخارجية عاملا قويا في نشاطها ونموها وازدهارها[25]. وعدم اهتمامنا بهذا الجانب من تاريخ المدن قد يبرره سكوت المصادر أو قلة كلامها ولكننا مع ذلك، نستطيع بالقليل الذي نحصل عليه منها أن نكون لانفسنا فكرة عن تأثر تلك العلاقات.

فالبنسبة لفاس وسبتة، تحدثنا منذ قليل عن دائرتين اقتصاديتين كبيرتين وتساءلنا هل كانتا في تنافس أم كان بينهما تعاون وتكامل. وأعتقد أن التنافس قد لا يتنافى مع التعاون والتكامل سيما إذا وجد الطرفان مصلحتهما في ذلك.

والواقع أن سبتة كانت تستفيد من فاس بقدر ما كانت فاس تستفيد من سبتة. فالتعاون بينهما كان إذن مرغوبا فيه من الجانبين وضروريا للمحافظة على مستواهما من حيث الثراء والنماء. ولربما كان أثر ذلك التعاون ينعكس على الاقتصاد المغربي برمته، إذا اعتبرنا المحور التجاري الكبير الذي كان يقع فيه خط فاس — سبتة وهو المحور ذو الصبغة العالمية : السودان — سجلماسة — فاس — سبتة، مع كل التعديلات الجزئية التي يمكن إدخالها عليه، بحيث إن نشاط هذا المحور كان يقدم أكبر إضافة للدخل القومي المغربي، ولو اقتصرنا على النظر إلى مردوده المحلي فقط[26].

ويتضح لنا ذلك بصورة جلية ونحن نقطع الطريق على مهلنا بين المدينتين إذ نصادفها طريقا حافلة بالعمران والنشاط الاقتصادي ونمر من مدن وقرى مزدهرة لم يبق من الكثير منها إلا الاسم.

نعم، إننا عندما نلقي نظرة على البكري نجده يقدم لنا بعض المعلومات المفيدة، وإن كانت موجزة، عن طريقين تربطان بين سبتة وفاس، وكلتاهما تتجهان غرب سبتة لتسيرا محاذيتين للساحل الأطلسي إلى أن تلتقيا في افتس حيث تصبحان طريقا واحدة في اتجاه فاس. ولعل هنالك طرقا أخرى لم يتحدث عنها البكري وهي التي تخترق جبال الريف من بعض فجاجه. والغالب على الظن أن الطريقين اللتين وصفهما هما اللتان كانتا مطروقتين بكثرة لأسباب تتعلق بالأمن وبسهولة المرور وانعدام الحواجز الطبيعية والأوعار.

---

(25) A. Toynbee : **Les villes dans l'histoire**, Paris, 1972.

(26) Y.Lacoste : **Ibn Khaldoun**, Maspéro, Paris, 1969.

ومهما يكن فالطريقان المذكوران جديران بأن يستوقفا نظر الباحث، لأن البكري يورد فيهما أسماء عدد من المدن اندثر معظمها اليوم وينوه بغناها وخصبها وتجارتها، في حين أن المنطقة وهي التي يسميها الحسن الوزان الهبط، تعرف اليوم بالفقر في عدد من جهاتها.

ففي إحدى الطريقين مدينة دمنة عشيرة، التي لا نعرف عنها اليوم شيئا والتي يصفها البكري بأنها «بلد طيب لصنهاجة» ثم تصل الطريق بعد ذلك إلى وادي مغار «قرار كبير، بلد للزرع والضرع» وهو الوادي الذي يمر جنوب طنجة على مقربة من قرية حجرة النحل ويستمر في وادي تعدارت. ثم ترتفع الطريق نحو البلد المسمى حجر النسر، الذي كان ملجأ للأدارسة عندما كان يطاردهم أعداؤهم. وتمر الطريق بعد ذلك على افتس التي يصفها بأنها «مدينة صالحة كثيرة الخير»، وليس من السهل تعيين مكانها، وكل ما نعلم هو أنها على وادي لكوس قبل مروره بالقصر الكبير التي يسميها البكري سوق كتامة ويذكر أن لها سوقا عامرة وجامعا، ثم يعود بنا إلى مدينة تشومس، ليكسوس القديمة، القريبة من العرايش الحالية، ثم يذكر بعد ذلك زهجوكة «مدينة إبراهيم بن محمد» الإدريسي ثم تأتي يجاجين «مدينة جديدة مفيدة على نهر عذب بها جامع وأسواق وحمام» وكلتا المدينتين غير معروفتين اليوم ولعلهما تقعان في ناحية وزان الحالية أو بين وزان والقصر الكبير. ثم تعرج الطريق على جنيارة وهي في آن واحد، مدينة وإقليم يعرفه البكري بقوله «وهي قرى كثيرة وعامرة» ويضيف إليه صاحب **الاستبصار** «ومن المدن المعمورة والعمائر من فاس إلى طنجة بلد جنيارة. وفيه قرى كثيرة عامرة زرعا وضرعا في جبل سهل أبيض مثل الطيلسان ويسمى الجبل الأشهب وقلما تخلف أرض جنيارة لا في خصب «ولا في جذب».

يتضح من كلام البكري أنها تقع بعد مدينة كرت في طريق فاس، قريبا من وادي ردات فهي إذن شرق مشرع بلقصيري الحالية وشرق حد كرت وجبل كرت، كما يتضح من مراجعة الخريطة الحالية، أي انها في الجهة الشرقية من إقليم الغرب وبعد جنيارة تأتي مدينة أصادة «فيها آثار للأول ذات أعناب وأشجار كثيرة» وهي كجنيارة وكرت لا يعرف موقعها بالضبط، وهنا نقترب من فاس حيث يذكر البكري مجاز الخشبة على وادي ورغة «في بلد شريف وقرارات كثيرة شبيهة بالمدن» فيذكر جملة أخرى من الأسماء الجغرافية مثل بلد مغيلة وعقبة الأفارق

وحصن زالغ وقلعة ورطيطة[27].

إن المواقع الجغرافية من مدن وقرى كما وصفها البكري وغيره تحتاج إلى بحث مدقق يشترك فيه المؤرخون والجغرافيون والآثاريون. فهذا باب مهم من التاريخ ما زال مقفلا، ومهما يكن فالذي يهمنا أن نسجله بالنسبة لموضوعنا الحالي هو وجود كثافة سكانية مهمة في الطريق الرابطة بين سبتة وفاس، وذكر مدن عديدة لم يبق منها اليوم، إلا الاسم لأنها إما اندثرت أو تراجعت عن منزلتها الأوى. كما نسجل إشارات إلى النشاط الاقتصادي والازدهار العمراني، فما الذي جعل ياترى محور فاس ــ سبتة يصل إلى هذا الأوج من النشاط والنمو في العصر الوسيط ؟

الجواب هو أن انفتاح الخط بين فاس وسبتة كان يعني انفتاح فاس على البحر المتوسط الذي كان هو المجال البحري الوحيد الذي يحتضن معظم النشاط التجاري في غرب القارتين إفريقيا وأوروبا يومئذ، خصوصا إذا اعتبرنا أن المحيط الأطلسي كان غير منفتح آنذاك انفتاحا كبيرا للملاحة. كانت فاس عقدة تجارية كبيرة لها ارتباط بكل أقاليم المغرب وبالقارة الإفريقية جنوبا وشرقا. ومنها كانت تتحرك القوافل التجارية ببضاعتها المتنوعة والتي كانت تشتمل على نفائس من ذهب ومصنوعات فنية وأكياس من النقود الخ... كان لابد لتلك القوافل من أن تمضي ستة أيام، على الأقل حسبما ذكر البكري ــ لاجتياز الطريق بين سبتة وفاس. فهي لا بد لها من أن تقف على رأس كل مرحلة لتمكين التجار والدواب من الراحة الضرورية والتغذية ومن النوم عند مجيء الليل[28].

كان السكان الواقعون على مقربة من هاته الطريق يستفيدون لزوما من مرور القوافل، إذ كانوا هم الذين يضمنون وسائل الراحة والتغذية والنوم، ولربما كانوا ينقلون بعض منتجاتهم عن طريق القافلة المارة. وعلى أي فالسكان كانوا يستفيدون اقتصاديا من مرور القوافل. وكلما تكاثرت تلك القوافل وتضخمت، كلما

---

(27) اعتمدت في هذا الوصف على البكري مع مراجعة المصادر الجغرافية الأخرى وبالأخص : **الاستبصار**، و**الروض المعطار** للحميري، و**وصف افريقيا** للوزان، والمقارنة بالخريطة الحالية.

(28) يراجع موضوع القوافل في كتاب **فاس قبل الحماية** للتورنو. ترجمة د. محمد حجي ومحمد الأخضر، بيروت،دار الغرب الاسلامي، 1986، جزآن.

ازدادت استفادتهم وارتفعت مداخيلهم. وهنا نجد التفسير لقيام تلك المدن والقرى المزدهرة والحافلة بالنشاط والتي اندثرت اليوم. فالسر في وضعها المتميز يكمن في كونها كانت واقعة في خط تجاري ذي صبغة عالمية.

يبقى السؤال، اليوم، مطروحا على المؤرخ : ما السبب في تراجع ذلك العمران واندثار تلك المدن ؟

والجواب واضح، وهو أن ذلك المحور، محور فاس — سبتة، توقف عن نشاطه المعهود. وكان لذلك انعكاسه على وضع المدينتين ذاتهما. لقد تحدث مؤرخ فاس «لوتورنو» في فصل خاص عن أيام فاس القاتمة التي يربطها بالمدة المنطلقة من أواخر الوطاسيين[29]. مما يجعل القارئ يخرج بانطباع وهو أن التردي الذي وقعت فيه المدينة راجع لتطورات سياسية. ويبين محمد مزين الصعوبة التي وجدتها الدولة السعدية في إعادة سيطرة فاس على الطرق التجارية التي تمت بطريقة بطيئة مرتبطة بتطور التجارة بالمنطقة. «وقد احتاج هذا التطور إلى فترة طويلة من الزمان» وكان الأمن هو المشكلة الرئيسية بالنسبة لضبط تلك الطرق وإرجاعها للقيام بدورها الاقتصادي[30].

ومع ذلك، فالمنفذ الرئيسي لتلك الطرق هو مدينة سبتة لم يبق بيد المغاربة إذ تم استيلاء البرتغاليين عليها سنة 1415م. وكيف يمكن أن تنتعش تلك الطرق وتعرف حيويتها القديمة إذا ضاع منها المنفذ ؟

ولم يقتصر الضياع على سبتة بمفردها. بل إن التفوق البحري للدول الايبيرية، بما فيها البرتغال، جعلها تمارس حصارا بحريا صليبيا على ساحل المغرب المتوسطي. ونتج عن ذلك انغلاق السوق الكبيرة التي كانت تتنفس منها التجارة الفاسية ومن ورائها الاقتصاد المغربي وبالتالي، اختلال التوازن الاقتصادي الذي يضمن لمدينتي فاس وسبتة مستوى عاليا من الثراء والازدهار قبل القرن الخامس عشر الميلادي.

وهكذا تقلصت سبتة في عهد الاحتلال الأجنبي وخرجت وتحولت إلى مدينة صغيرة ولم تعرف شيئا من الانتعاش إلا في قرننا الحالي بسبب تجارة التهريب[31].

(29) **نفس المصدر**، ص 119.

(30) م. مزين : **فاس وباديتها**، الرباط، 1986، ص 524.

(31) G. Ayache : «Beliounach et le destin de Ceuta entre le Maroc et l'Espagne», **Hespéris-Tamuda**, V.XIII/1972.

وأما فاس، فقد تراجعت كثيرا عما كانت عليه في أيام الموحدين والمرينيين ولذلك، فقد تناقص عدد سكانها بحيث أصبحوا يقدرون في أواخر القرن الماضي بمائة ألف نسمة كما أن نشاطها الاقتصادي عرف، هو أيضا تراجعا ملحوظا[32].

إن ضياع سبتة من المغرب أدى إلى كل هاته النتائج السلبية التي كانت، في الحقيقة، مأساة كبرى مازالت لم تدرس ولم تعرف في كل أبعادها.

وأخطر تلك النتائج تجلت في إفقار الشمال المغربي الذي انسدت منافذه وتدنت موارده وتراجع انتاجه وانطوى على نفسه اقتصاديا ليقتصر على إرضاء الحاجات المحلية أي على سد الرمق. وهي حقائق تظهر لنا، بكل جلاء، من خلال العودة إلى المصادر.

إن ضياع سبتة تلاه حرمان المغرب من شاطئه المتوسطي وضياع مليلية ومراكز أخرى على نفس الساحل. ولم تستطع الدولة المغربية لا في المرحلة الأخيرة من حكم المرينيين ولا في عهد الوطاسيين ولا في عهد السعديين أن تعيد للمغرب مركزه وحضوره في البحر المتوسط[33]. كما أنها لم تعمل أي شيء لتلافي الخسارة الحاصلة في الاقتصاد بالمنطقة. بل إنها واجهت التطورات السلبية الخطيرة باستسلام. فتركت سبتة والشمال لشأنها، لا نستثني من ذلك إلا بعض المحاولات العسكرية الفاشلة. واتجهت بالنظر والاهتمام إلى الساحل الأطلسي. لكنها لم تستطع أن تعوض الضياع الحاصل من جرأة ضياع سبتة ولا أن توجد مجالا لنشاط جديد، اللهم إلا ما كان من حركة الجهاد البحري الذي قامت به جماعات من المتطوعين. وبالجملة فالمغرب لم يستفد كثيرا من الواجهة الأطلسية لسببين رئيسيين :

1 ــ تدهور البحرية المغربية وتخلفها تقنيا وقلة استعدادها لمنافسة البحرية الأروبية الآخذة في التطور والتوسع واختراق البحارالعالمية الكبرى.

2 ــ حصار البرتغال واسبانيا وعدوانهما المتواصل طوال القرنين 16م و17م على شواطىء المغرب الأطلسية وترتب عن كل ذلك تحول سلبي خطير في تاريخ

(32) **فاس قبل الحماية** : يقدم هذا الكتاب تقديرات عن عدد السكان قبيل الحماية.

(33) لا ننكر أن الدولة المغربية وتنظيمات المجاهدين المغاربة حاولوا من حين لآخر تحرير الجيوب المغربية التي تحتلها اسبانيا وتدعوها «قلاع السيادة» Places de souveraineté،ولكن دون أن يتوصلوا إلى نتيجة.

المغرب الاقتصادي. لقد كان المغرب قبل هاته الفترة يحضر كعضو أساسي في نشاط الاقتصاد العالمي، لأنه كان متحكما في البحار وكانت له أساطيل ومبادلات ومعاهدات تجارية مع دول البحر المتوسط. فإذا به يحرم من كل تلك الإمكانات والوسائل وإذا به يضطر إلى الانطواء إلى قبول وضع التهميش الذي فرضته عليه الدول الأروبية القوية الناهضة. فالتخلف الذي نعاني منه اليوم ونحاول الخروج منه يبدأ تاريخه من هذه الفترة بالذات(34).

إن ضياع سبتة كان في أصل هاته التطورات الخطيرة ومازال يرمز إليها حتى الآن. إن كلا من سبتة والمغرب يعانيان من الفرقة الحالية. فالمغرب يفتقد الآن في سبتة ميناء جيدا ومدينة تاريخية يعتز بماضيها وأمجادها وجزءا من ترابه الوطني. كما يتضرر من الدور المراد لها حاليا كمركز للتهريب والتجارة اللاقانونية التي تضرب اقتصاده في الصميم. وأما سبتة، فهي تعاني من كونها مدينة قائمة على أساس غير طبيعي وغير سليم، أساس تطبعه الوضعية الاستعمارية والارث الصليبي وتتحكم فيه مصالح لا علاقة لها بمصلحة الشعبين الإسباني والمغربي.

وما يمكن للقارئ أن يلاحظ أنه لم يكن الغرض من بحثنا أن نخوض في قضايا الوقت ولا أن نتخذ موقفا سياسيا. ومع ذلك، فإن تحليل الأحداث التاريخية بكل موضوعية هو الذي قادنا بصورة منطقية إلى لمس مشكل سبتة بالنسبة للمغرب الحالي. فالتاريخ يبين لنا ثلاث مراحل في هاته القضية.

1 ــ مرحلة وجود سبتة كجزء من أرض المغرب. وحينئذ قامت بدورها كعامل في تحريك الاقتصاد المغربي وتنشيط المبادلات التجارية. وكان محور فاس ــ سبتة ــ كما تبين لنا ــ سببا في ازدهار المدينتين والمنطقة التي تمر منها الطريق الرابطة بينهما.

---

(34) طبقا لما أورده الباحث أ. فالرستاين عن النظام الرأسمالي الحديث :

I. Wallerstein : **The modern world system, capitalist, Agriculture and the origine of the European world-economy in the XVIth.** Centry. New-York, 1974.

في هذا الكتاب ينظر المؤلف للعالم ككل دائري يتوسطه مركز هو أوربا الآخذة في النظام الرأسمالي. وبين المركز والدائرة تفاوت على المستوى الاقتصادي وعلى الامكانات والحظوظ الممنوحة لهما. وهكذا يؤدي نمو المركز إلى سيطرته على المجتمعات الواقعة في الدائرة التي تعرف إما الجمود والخمول وإما التدهور والانحطاط.

2 ـــ مرحلة وجود سبتة خارج التراب الوطني المغربي بسبب العدوان الاستعماري. وهي التي تبدأ من سنة 1415م. هنا نكتشف النتائج السلبية التي منها حصار المغرب عسكريا واقتصاديا وإفقار المنطقة الشمالية وتدهور مدينتي فاس وسبتة، بحيث تحولت سبتة على يد المستعمرين إلى خنجر مغروس في جسم المغرب يضعفه ويستنزف دمه ويتحداه ويهدده.

3 ـــ مرحلة استمرار سبتة تحت الحكم الاستعماري، برغم استقلال المغرب وبزوغ عهد تصفية الاستعمار وقد برزت الآن ضرورة إنهاء هذا الوضع الشاذ المتنافي مع التطور الجاري في العالم نحو التحرر ومع إقامة علاقات ثنائية بين المغرب وإسبانيا تكون مطهرة من رواسب العقلية الاستعمارية الصليبية القديمة.

وهكذا، على ضوء التاريخ، تبرز لنا مشكلة سبتة بكل وضوح ويظهر فيها الحق لمن وعلى من.

بعض موانئ التجارة المغربية في العصر الوسيط(*)

قلة المصادر وقصورها عن تقصي الوقائع جملة وتفصيلا لا تترك لنا من المعلومات ما يساعدنا على الوصول إلى التاريخ الكمي والإحصائي فيما يخص دراسة المراسي المغربية في العصر الوسيط. ومع ذلك، فهذا لا يبرر أن نتراجع عن دراسة الموضوع لنقوم بجمع المعلومات المتوفرة ونحاول الخروج منها بلوحة تركيبية عن علاقة المغرب بالبحر عبر التاريخ ونطمح من خلالها للوصول إلى أخذ صورة عن الاقتصاد المغربي في تلك العصور الغابرة. ولست أدعي أنني في هذا العرض الوجيز سأقوم بمعالجة هذا الموضوع في شموليته، وإنما سأقتصر على أمثلة محدودة من المراسي ودورها في العلاقات التجارية مع الخارج، واضعا كامل اهتمامي في الحقبة التاريخية التي مازالت تطرح علينا عدة مشاكل، وأعني بها العصر الوسيط.

وموضع المغرب والبحر لم يحظ باهتمام المؤرخين في الماضي، والذين تصدوا للبحث فيه وتقديم آراء واستنتاجات هم الأوربيون. فما أكثر المقالات والأبحاث والكتب التي ألفوها في هذا الصدد ! ولا يسعنا إلا أن نقدم لهم التحية ونعترف لهم بالفضل مهما اختلفنا معهم وكانت لدينا انتقادات واعتراضات عليهم.

ومن بين المراجع التي عدت إليها وأنا أهيئ هذا البحث كتاب برونو (Brunot) المعنون : «La mer dans les traditions et les industries indigènes à Rabat et Salé» «البحر في في تقاليد الأهالي وحرفهم بالرباط وسلا».

وليس المؤلف مؤرخا ولا اجتماعيا، وإنما هو، قبل كل شيء، باحث في اللغة المغربية الدارجة، فجاء كتابه خليطا من الفوائد والأخطاء. والذي يهمنا هو رأيه في الملاحة عند المغاربة.

(*) صدر ضمن : **اعمال ندوة التجارة في علاقتها بالمجتمع والدولة عبر تاريخ المغرب.** منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية II — عين الشق الدارالبيضاء. 1989 ؛ ج 2، ص 237 — 245.

فهو يصدر حكما عاما على جهل المغاربة بالبحرية وبإنشاء المراسي ويذكر أن التجارة التي كانت تجري بمرسى الرباط وسلا إنما هي من عمل الأجانب. كما أن النشاط القرصاني الذي جرى في القرون الماضية، إنما هو، في نظره، من اجتهاد الأندلسيين والنصارى المرتدين عن دينهم. ويحاول برونو تفسير هاته الظاهرة بعقلية المغاربة، فالبربر يخافون من البحر، كما أن العرب الموجودين بالمغرب هم أصحاب ماشية وسرح ولا شأن لهم بالبحر. ويقارن المغاربة باليونان والرومان، فيلاحظ أنهم لم تكن لديهم نفس الحوافز لولوج البحر، فبلادهم، نظرا، لخصبها كانت تنتج ما يكفي من الغلات الزراعية ما يغنيهم عن التطلع إلى الخروج منها نحو البحر كما حصل لليونان والرومان، مثلا. ولذلك، فإن علاقتهم بالبحر ظلت محدودة.

حينما نتناول تحليل هذا المؤلف وأحكامه الصارمة، نجد أنفسنا مضطرين للرجوع إلى التاريخ لنرى مدى ما يدعيه. وسرعان ماندرك أن الرجل يجهل التاريخ أو لا يريد أن يعرف التاريخ. فقد استقى جل معلوماته من النشاط البحري الذي كان يزاوله أهل الرباط وسلا في العشرينات أي في عهد الحماية. ومن المعلوم أن السلطات الاستعمارية حدت كثيرا من نشاط المغاربة في البحر وقصرته على حرفة «الفلايكية» العاملين في نقل الناس بين العدوتين وعلى بعض القوارب المخصصة للصيد في الجوانب القريبة من الساحل. والحقيقة أن الذي كان يهمه، بالأساس، هو جمع المفردات اللغوية الدارجة عند أهل البحرية في العدوتين. ومن هاته الناحية، لا يسعنا إلا أن نعترف له بالفضل.

إن وجود البحرية المغربية وسيطرتها على غرب البحر المتوسط في فترة طويلة قد تمتد إلى أوائل القرن الثالث عشر الميلادي واقع ليس يقبل الجدال، إذ لدينا عنه شهادات مختلفة. فالمؤرخون يتحدثون، مثلا، عن الأساطيل التي وجدت في عهد المرابطين والموحدين، ويذكرون أسماء قادتها ويبينون كيف أنها تمكنت من استرجاع بعض الموانئ الأندلسية التي استولى عليها النصارى ويتحدثون عن المعارك التي خاضتها، ناهيك بشهادة ابن خلدون التي تؤكد تفوق المسلمين البحري في فترة تاريخية معلومة.

طبعا، إن مؤرخينا القدامى اكتفوا بالإشارة إلى البحرية الحربية، جريا على عادتهم في الاهتمام بالحروب، وهم لا يكادون يتحدثون عن الملاحة المدنية المخصصة

للتجارة وللأسفار. وتلك إحدى مآخذنا الكبرى عليهم. ولحسن الحظ، فإن البكري الذي عاش في القرن الخامس الهجري والذي ينقل عن الوراق أحمد بن يوسف (المتوفى سنة 363هـ) يقدم لنا معلومات وافية عن اتصال المغاربة بالبحر والملاحة به. فهو يذكر أن السفن تسير من ساحل نول إلى وادي سوس ثلاثة أيام ثم تنتقل إلى مرسى مقدول ثم إلى قوز لتقف في أسفي ثم البيضاء (هل هو الرأس الأبيض ؟) ثم فضالة، ثم مازيغن، ثم وادي سلا ثم تواصل طريقها إلى طنجة فسبتة وتقف في مراسي الشاطئ المغربي المتوسطي (ص 86).

ولعل البكري والمصادر التي اعتمد عليها كانت متواضعة في تقدير المجهود البحري الذي قام به المغاربة. ففي مقال نشر بالمجلة التاريخية الفرنسية[1] نجد معلومات أوسع مفادها أن المغاربة وصلوا إلى رأس بوجادور بحرا. أي إلى مكان أبعد بكثير من نول وفي المقال إشارة إلى كون الأساطيل المغربية كانت في البداية متخلفة تقنيا عن الأساطيل العربية العاملة في المحيط الهندي. لكنها تداركت تخلفها ابتداء من القرن الحادي عشر وخطت خطوات مهمة بتبنيها لتقنيات الملاحة الشرقية. وأما الأساطيل المسيحية، فقد ظلت منعدمة بالمحيط الأطلسي إلى القرن الخامس عشر. ولا داعي للعجب إذا عدنا إلى دراسة أخرى تتعلق بالتاريخ القديم نشرها أ. لوكي[2] والتي تبين كيف أن الفينيقيين، بحارة العالم القديم، قاموا بالتعرف على شاطئ المغرب الأطلسي ومازالت آثارهم تدل على مرورهم.

إذن، كانت هنالك ملاحة مغربية حول الساحلين الأطلسي والمتوسطي، ولكن حصة المتوسط كانت أكبر بكثير، وهذا ما تدل عليه كثرة المراسي القائمة على شواطئه والتي لا نسبة بينها وبينما هو موجود اليوم من حيث العدد. وفي مستطاعنا أن نخرج بقائمة طويلة استنادا إلى المصادر القديمة مثل البكري والإدريسي وغيرهما.

فنحن إذا تحركنا من الحدود المغربية الشرقية نصادف :

1) **مرسى أرشقول** في مصب نهر تافنا الذي تعرف به حدود البلاد في المعاهدات الدولية. فيذكر البكري أنها كانت تدخل إليها «السفن اللطاف» وأنها مدينة بها مسجدان وحمامات، وكان يسكنها التجار.

---

(1) **La Revue historique**, Jan.mars, 1962

(2) «Prospection historique de la côte atlantique du Maroc», **Hespéris**. 1950

2) **تابحريت** : «لها أسواق جامعة وهي محط للسفن ومنفذ لقوافل سجلماسة وغيرها». كما يذكر أنها مدينة مسورة على ساحل البحر وأنها تقع في ساحل وجدة.

3) **مرسى ترنانة** : سوق عامرة.

4) **مرسى ملوية**
5) **هرك**
6) **كرط**.
7) **مرسى الدار**
8) **أوقيس**.

(4 - 8: مراسي منسوبة إلى نكور)

9) **مليلة** : لهم تقاليد يطبقونها مع التجار. لهم موازين ومكاييل معلومة مقتبسة من النظام الإسلامي. والمدينة أحد الموانئ المهمة الواقعة في آخر المحور التجاري الكبير السودان ــ سجلماسة. وبالإضافة إلى البضاعة المجلوبة من مراكز هذا المحور التجاري الكبير، كانت لها منتجات خاصة بها تدخل، أيضا في الصادرات : حديد بني سعيد، عسل كبدانة، لؤلؤ سمك البدلان.

10) **مرسى مدينة جراوة** : مرسى مأمون على نهرين يصب في البحر، عليها سور وبداخلها قصبة وخمسة حمامات ومسجد من خمسة بلاطات. ويفيض البكري في وصفها، فيذكر أن حولها أرباضا من جميع الجهات وبسائط الزرع والضرع وعدة قرى لقبائل من البربر.

11) **غساسة** : اسم كان يدل على قبيلة، ثم أصبح يدل على مدينة تبعد عن مليلية بحوالي ثلاثين كيلومترا. ويذكر عنها الحسن الوزان أنها كانت محصنة وذات أسوار متينة وأن سفن البندقية اعتادت أن تقصدها منذ قديم وتبرم صفقات تجارية مهمة مع أهل فاس.

12) **نكور** : كانت عاصمة لدولة بني صالح. وقد أفاض البكري في وصفها فذكر أن بها حمامات كثيرة وأسواقا عامرة ومفيدة وتقع بين نهري نكور وغيس. ويحرص البكري على أن يذكر لنا المكاييل والموازين الجاري بها العمل في المدينة مشيراً بذلك إلى أهميتها التجارية[3] ويتحدث البوعياشي عن آثار المدينة فيذكر

(3) البكري : **المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب**. بغداد. مكتبة المثنى. ص 91 ــ 99.

أنها «أصبحت أطلالا ولازالت رسوم صورها المحيط بها ظاهرة» وقد عثر العمال المشتغلين في تعبيد الطريق على «آثار مهمة من الحيطان وأواني الخزف»، كما «عثر فيها على نقود ذهبية مهمة من الوجهة التاريخية»[4]. وقد وصفت المدينة بالجمال في المصادر ولها تاريخ حافل في عهد بني منصور وقد تعرضت للهجوم والتخريب.

13) **بادس** : أشار لها البكري كأحد المراسي المنسوبة إلى نكور إلى جانب مرسى بقوية ويالش. ويصفها الإدريسي بكونها مدينة متحضرة فيها أسواق وصناعات[5]، وحسب الزياني، فقد أسست المدينة في نفس الوقت الذي أسست فيه نكور وبنيت بها دار للصنعة وقامت حواليها عدة رباطات على البحر لمقاومة القراصنة والدفاع عن الساحل. وتتحدث بعض المصادر عن وثوق العلاقات التجارية بين الأندلس وباديس التي كانت تستورد الزيت الإشبيلي ومعجون الترنج. وقد حيا ابن الخطيب مدينة بادس بقصيدة جميلة مطلعها :

عسى خطرة بالركب يا حادي العيس ... على الهضبة الشماء من قصر باديس
لنظفر من ذاك الزلال بعلة ... وننعم في تلك الظلال بتعريس
حبست بها ركبي فواقا وإنما ... عقدت على قلبي لها عقد تحبيس
لقد رسخت آي الجوى في جوانحي ... كما رسخ الإنجيل في قلب قسيس

وابن الخطيب هو الذي يصفها في القرن الثامن بقوله : «بلد السراوة والشجاعة، والإيثار على فرض المجاعة، والنفوس الأوابة إلى الله الرجاعة، حيث البر والحوت، والخشب الذي ينشأ من كل منحوت، والبأس والإقدام، والفاكهة الطيبة، والآدام، ورب الجبال وفضل المدافعة لصهب السبال...».

وقد احتفظت المدينة بأهميتها حتى إلى عصر الحسن الوزان الذي يقدم عنها نبذة لا تخلو من أهمية. فيذكر، مثلا، أن السكان ينقسمون إلى فئتين، صيادين وقراصنة، وهؤلاء يهاجمون سواحل البلاد المسيحية. وقد شجعهم على الملاحة وجود الخشب الصالح لصنع الزوارق والسفن الشراعية». وفي خارج القصبة. «أيضا بجوار البحر دار صغيرة تصنع فيها الزوارق والسفن الشراعية وبعض

---

(4) البوعياشي : **حرب الريف التحريرية ومراحل النضال**، طنجة. 1 : 158.

(5) الأدريسي : **نزهة المشتاق**. طبعة نابولي 1975. 5 : 532.

المراكب» وبسبب نشاط بادس في الجهاد، تعرضت لهجمات الإسبان وقامت من أجلها معارك.

ويذكر الوزان، في الأخير، أن سفن البندقية اعتادت أن تأتي إلى بادس مرة أو مرتين في السنة حاملة بضائعها، فتتجر فيها بالمبادلة والبيع نقدا، بالإضافة إلى أنها تنقل البضائع، وحتى الركاب المسلمين أنفسهم من هذا الميناء إلى تونس، وأحيانا إلى البندقية، أو حتى الأسكندرية وبيروت».

14) **يالش** : ونقفز على مراس صغيرة مثل مرسى تمسامان ومرسى صنهاجة، لنقف عند يالش، كما عند البكري، أو يليش كما عند الوزان الذي يذكر أن ميناءها جيد، برغم صغره، إذ تلتجئ إليه السفن الكبيرة الذاهبة إلى بادس عدما يهيج البحر.

15) **المزمة** : يذكرها البكري كإحدى المدن التي كانت موجودة في عهد بني صالح. ويتحدث عنها الإدريسي باختصار، أيضا، مشيرا إلى وجود «مرسى توسق المراكب منه»[6] وتعتبر ميناء لمدينة النكور التي لا تفصلها عنها إلا حوالي 15 كم، ويتحدث عنها الوزان بتنويه ذاكرا أنها كانت في غاية الحضارة كثيرة السكان، يحيط بها سهل كبير وخصب. لكنها تعرضت للتخريب ثلاث مرات أثناء الصراع الذي قام بين الأمويين والعبيديين في المنطقة. ويشير إلى أن آخر تدمير تعرضت له جرى سنة 872 هـ. ولم يبق منها في عهده إلا الأسوار.

ولا يتسع لنا الوقت لوصف المراسي الأخرى، وإنما نكتفي بذكر أسمائها.

16) **قصر تازكا** : الإدريسي، 532/5)

17) **حسن تيقساس** : (ن.م).

18) **أنزلان** : مرسى عامر (ن.م).

19) **سبتة**

20) **القصر الأول** (البكري) لعله قصر مصمودة أو القصر الصغير.

21) **مرسى باب اليم** (ن.م).

---

(6) الادريسي : **نزهة المشتاق**. 5 : 533.

22) **مرسى موسى** (ن.م).

23) **مرسى جزيرة تورة** (ن.م).

24) **مرسى بليونش** (ن.م).

25) **مرسى دنيل** (ن.م).

26) **طنجة**

هذه ستة وعشرون مرسى ما بين كبير وصغير كانت قائمة على ضفاف البحر المتوسط، بشمال المغرب، اختفى معظمها أو لحقه الخراب و لم تبق منها إلا أطلال كانت تستصلح إما كمراكز حربية وإما كمراس للملاحة التجارية. وقد أشارت بعض المصادر ولو باختصار إلى نشاطها التجاري.

وعن التجارة بتلك المراسي لدينا مصادر من نوع آخر وأعني بها النوازل. وقد اهتم هـ.ر. إدريس بهذا الموضوع فكتب بحثا خاصا بالتجارة البحرية بأفريقية مستندا إلى بعض الفتاوي. فإذا رجعنا إلى المغرب، سنجد عددا لا يستهان به من الفتاوي تتعلق بالموضوع. وسنكتفي بإيراد بعض الأمثلة :

أ ــ البضائع المشحونة :

1) نازلة وردت عند القاضي عياض تتعلق بنقل القمح بين مازيغن وسبتة.

2) نازلة أوردها الونشريشي تشير لبيع الغنم إلى ميورقة

3) نازلة تشير لتصدير الرقيق مع سلع أخرى (75/9).

4) نازلة تذكر بعث الحلي إلى صقلية (78/9).

5) نازلة تشير إلى بعث عروض للأسكندرية (78/9).

6) نازلة تتحدث عن استيراد ملف النصارى (3/1).

ب ــ القراض

تتحدث عدد من النوازل عن نوع الشركة التي كانت تتم بين صاحب البضاعة وبين من يتكلف بحملها على ظهر السفينة لبيعها. وهاته الشركة هي القراض. والقراض باب مهم من أبواب الفقه، داخل في الشركة وقد عرف فقيه المالكية أبو الوليد الباجي القراض بقوله : القراض «أحد نوعي الشركة يكون فيها المال

من أحد الشريكين والعمل من الثاني، والنوع الثاني من الشركة أن يتساويا في المال والعمل» (المنتقى 150/5) فمن الأمثلة التي استقيناها من معيار الونشريسي :

1 ـــ نازلة تتعلق برجل دفع لآخر سلعة يبيعها بأجر ويشتري بثمنها ما ترجى فائدته (206/8).

2 ـــ نازلة تتعلق بالقراض إذا مات العامل في القراض دون أن يتسلم حقه (206/8).

3 ـــ دفع دنانير مرابطية لبحري على أساس القراض ودعوى هذا الأخير بأن الخوف اضطره للتخلي عنها (207/8).

4 ـــ وسئل أبو محمد عمن دفع قراضا لصاحب مركب على أن يحمل سلعة بغير كراء والربح بينهما. فأجاب : القراض فاسد للزيادة المشترطة على العامل. وله إجارة مثله في عمله وكراء مركبه ولرب المال ربحه وخسارته (205/8).

5 ـــ وسئل ابن وهب عن رجل دفع لرجل مائة دينار ومركبا مع المال يعمل به قراضا، على أن لصاحب المال ثلثي الربح وللمقارض الثلث فأجاب : لا ينبغي، ولكن إن عقد القراض بالمركب والمال جميعا، فلا خير فيه. (205/8).

هاته النوازل تدل على مدى اهتمام الفقهاء بالقضايا الناشئة عن القراض في التجارة البحرية.

ج ـــ هنالك مجموعة كبيرة تتعلق بكراء المراكب.

1 ـــ سؤال عمن اكتروا مركبا فعاقهم عائق حتى دخل وقت الشتاء.

3 ـــ سؤال : بماذا يطالب رب السفينة، إذا أفسد الماء البضاعة وهي في السفينة (308/8).

هنالك نوازل أخرى تتعلق بالقرصنة وأخطار البحر وضمان صاحب المركب والوديعة الخ... ويمكن تتبع هذه النوازل حسب زمانها ومكانها للوصول إلى تدقيق أكبر، وإنما نكتفي هنا بما تؤديه لنا من شهادة عامة عن وجود نشاط بحري في المراسي المغربية وعن ظهور قضايا فقهية تتعلق به وأدت إلى الإفتاء في شأنه.

تجارة القوافل في المغرب(*)

من أهم النتائج الإيجابية لدخول الإسلام إلى بلاد أفريقية والمغرب ما حدث من توسيع لشبكة الاتصالات الإنسانية والاقتصادية داخل القارة السمراء، فأتيحت بفضل ذلك لبقية العالم، شرقا وغربا فرصة الاستفادة منها، وتنمية ثروته وموارده، وهذا الواقع، الذي يظهر لنا، اليوم، كشيء عادي وكمكسب سهل لا يتطلب مشقة ولا جهدا، سرعان ما يبرز لنا، حين نتناوله بالبحث التاريخي ونحلل النصوص التي عرضت له، كإحدى المغامرات البشرية التي تطلبت شيئا غير قليل من الشجاعة والإقدام وروح المخاطرة[1]. مما يجعل السؤال يطرح نفسه علينا بكل إلحاح : كيف استطاع أجدادنا أن يتقطعوا الصحراء الكبرى ؟ ومتى بدأوا في قطعها ؟ وما هي الحوافز التي جعلتهم لا يترددون في ركوب طريق المغامرة الخطيرة ؟

ونبادر فنقول إن مصادرنا التاريخية والجغرافية وغيرها لم تفكر في الجواب على هاته الاسئلة، بل اكتفت بتقديم معلومات قليلة ومبعثرة انحصرت فائدتها في اشعارنا بوجود قضية تاريخية مهمة تستحق أن تطوق بالبحث وتسلط عليها الأضواء، مبرزين أنه لا يرتبط بتاريخ العالم الإسلامي فحسب، بل بتاريخ العالم ككل.

ونحن حينما نريد أن ندلي بدلونا بين الدلاء في تناول هاته القضية، نشعر بأنها تشكل فصلا حافلا من تاريخ تجارة القوافل وتخرج بنا، في نفس الوقت، عن تلك الموضوعات التاريخية التقليدية التي طالما عانت من الإعادة والتكرار. بالفعل، إن

(*) صدر بمجلة **المناهل**.. وزارة الثقافة، الرباط. عدد 38، س 15، دجنبر 1989، ص 104 — 135.

(1) عن هاته المسالك، من المفيد الرجوع إلى كتب الجغرافية العربية التي ألفت في القرن الثالث، وبالأخص كتب ابن حوقل واليعقوبي والمقدسي. وقد أعطى المؤرخ الفرنسي م. لومبار لمحة عن ذلك في كتابه **الإسلام في عظمته الأولى**.

موضوع تجارة القوافل بين المغرب وأفريقيا جنوب الصحراء الغربية يطرح أمامنا جملة قضايا تتعلق بالحياة الاقتصادية والاجتماعية وبتعامل الانسان مع الظروف الطبيعية والجغرافية وبالعلاقات الدولية في عصور غابرة والتبادل بين الأمم، أي بإحدى الظواهر التي تشرف تاريخ العرب والإسلام الذي اتهم من لدن مؤرخين غربيين معروفين بأنه أضر بالاقتصاد العالمي فكسر وحدة البحر المتوسط وتسبب في تدهور أروبا ووقوعها في براثين الفيودالية والتخلف الحضاري[2].

ومنذ قديم، اعتمدت التجارة على القوافل في غرب آسيا وفي آسيا الوسطى، وساعد على ازدهارها توفر دابة معروفة بصبرها وقدرتها على اجتياز الصحاري الواسعة ألا وهي الناقة، وليس من داع العجب حينما نرى الشعراء العرب غالبا ما يخصصون في قصائدهم المطولة فقرة للإشادة بناقتهم ووصف جسمها وأعضائها وذكر قوتها وخفتها. فالجمل هو الحيوان الذي مكن العرب، من ممارسة التجارة داخل صحرائهم وخارجها بكامل النجاح أي الحيوان الذي ضمن لهم رزقهم ومعيشتهم[3].

واشتهرت قريش بسوق القوافل إلى أطراف الجزيرة العربية، وبخاصة إلى الشام واليمن، وهي الرحلة التي أشار إليها القرآن الكريم في الآية : ﴿لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف﴾. فكانت رحلاتهم سببا لإثرائهم وسيطرتهم على مكة وهيمنتهم المعنوية داخل الجزيرة وخارجها، الشيء الذي مكن تلك القبيلة المحظوظة من أن تتولى زعامة العرب بعد انتصار الإسلام وتشرف على دولة الخلافة طوال عدة قرون.

وإثر قيام الدولة الإسلامية، توسعت آفاق تجارة القوافل وتعددت طرقها وتضاعفت مردوديتها بصورة ملحوظة، تبعا لنشوء مملكة عظيمة تمتد من المحيط الأطلسي إلى حدود الصين. فكانت هنالك قوافل من الخيل ومن الجمال بالخصوص، تنطلق من العراق وتجتاز هضبة فارس نحو خراسان. ثم تنتقل إلى ما وراء النهر في شاش وفرغاشة، ومن هنالك يمكن أن نتجه إما نحو الشمال الشرقي

---

(2) ذلك هو رأي المؤرخ البلجيكي هنري بيرين (Henri Pirenne) في كتابه المعنون **محمد وشارلمان**

(3) انظر، مثلا، القسم الذي يخصصه الشاعر الجاهلي طرفة بن العبد لناقته في معلقته المشهورة.

في بلاد التركب، وإما نحو الشرق تجاه الصين وعاصمتها الشمالية خمدان، وإما نحو الجنوب الشرقي تجاه الهند. وهنالك قوافل الحج التي كانت في نفس الوقت قوافل تجارية وهنالك القوافل المرتبطة بالمواصلات البحرية، مثل القوافل التي تقطع الجزيرة العربية نحو البحر الهندي إما في اتجاه سواحل أفريقيا التي تقطع الجزيرة العربية نحو البحر الهندي إما في اتجاه سواحل أفريقيا الشرقية أو الهند[4]. وبالجملة، فقد كانت القوافل تلعب دورا حيويا في انعاش الاقتصاد الإسلامي وتأمين العلاقات بين المدن والأقاليم المتباعدة. يقول آدم متز : «أما طريق الحج من بغداد، فكان يعبر الفرات عند الكوفة ، ويفضي إلى الصحراء عند الغذيب. وعلى الرغم من بعد مكة الشاسع، فقد كان الناس يفدون إليها في موسم الحج من جميع أنحاء الدولة الإسلامية. ولم تكن فريضة الحج وحدها هي التي تجذب هذه الجماعات، بل كان يغريها أمان الطريق، أيضا، في حماية قوافل الحج الكثيرة التي كانت تنهال إلى هناك من شتى النواحي. فمن ذلك أن كثيرين من تجار بغداد هاجروا مع قافلة الحج سنة 331هـ/943م إلى الشام ومصر، وذلك لاتصال الفتن ببغداد وتواتر المحن عليهم من السلطان. وعلى عكس ذلك كان البعض يفرون من الشام من البيزنطيين. ففي عام 335هـ/946م التحق كثير من أهل الشام بقافلة الحج وقطعوا الطريق الشاسع من الشام إلى العراق مارّين بمكة، وكان فيهم قاضي طرسوس ومعه مائة وعشرون ألف دينار[5].

هذا بالنسبة للجناح الشرقي من العالم الإسلامي، فماذا يمكننا أن نقول عن الجناح الغربي ؟ ومتى بدأت القوافل تتردد داخل هاته المنطقة رابطة بين بلاد المغرب وأفريقيا السوداء ؟

أصبح الاتصال ممكنا، بطبيعة الحال، لما توفر الجمل في المناطق الصحراوية الفاصلة بين الجهتين. ولربما كان هنالك اختلاف بين المؤرخين عن تاريخ وصول هاته الدابة إلى المغرب. فالمؤرخ الفرنسي «جوتيي» المعروف بشطحاته يحدد وقت وصول الجمل إلى المغرب في القرن الثالث الميلادي[6]، بينما نجد دائرة معارف

---

(4) لومبار : **الإسلام في عظمته الأولى.**

(5) آدم متز : **الحضارة الاسلامية في القرن الرابع**، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، جزآن. القاهرة.

(6) Gautier : **Le Passé de l'Afrique du Nord.**

«لاروس» تقرن ذلك الحدث بالفتح الإسلامي أي بالقرن الثامن الميلادي، وتعتبر العرب هم السبب في نقل ذلك الحيوان إلى بلاد المغرب حيث أمكنه أن يتناسل ويصبح من الدواب الأليفة في المنطقة. وهنالك نظريات وفرضيات أخرى تقدم بها مؤرخون في موضوع الاتصال بأفريقيا السوداء مثل «كزيل» الذي يعزو نشاط المغاربة في الصحراء لاستقرار عدد منهم بها، فرارا من الضغط الروماني، و«كورتوا» الذي يعزوه لتحول قبائل لواته من أعالي النيل إلى طرابلس، و«بوفيل» الذي يتحدث عن أقدمية الاتصال بأفريقيا السوداء من أجل تجارة الذهب دون أن يقدم دلائل كافية ومقنعة[7].

فإذا طرحنا جانبا كل هاته النظريات والفرضيات، لا يبقى أمامنا إلا التاريخ الذي تثبته المصادر المتوفرة، وهذا التاريخ يقول إن الاتصال التجاري بأفريقيا السوداء لم يتم إلا في عهد الإسلام وعلى يد المسلمين. تلك هي النتيجة التي ينتهي إليها عدد من المؤلفين في أقرب الدراسات إلينا، مثل «العروي» و«لومبارد»، و«موني»[8].

فلومبارد يعتبر هذا الحدث من «أعظم أحداث العصر الوسيط العالي» ويأسف لضياع المصادر المعاصرة التي تتحدث عنه، ولكنه ينتهي إلى التسليم بأن «منذ أواخر القرن الثامن ربطت تجارة العالم الاسلامي هذه الشبكة الجديدة من طرق القوافل بشبكات الشرق والبحر المتوسط، ففتحت أمام طرق المواصلات العامة أفق العالم السوداني بكامله. «وأما روني موني»، فلا يتردد في اعتبار العرب روادا في هذا الميدان، إذ يقول وهو يتحدث عن الجغرافيين والعلماء الذين اهتموا بأفريقيا السوداء : «إن عطاء العصر القديم فيما يخص المنطقة التي تهمنا هو صفر على وجه التقريب». ويستبعد أن يكون القدماء عرفوا الصحراء جنوب توات أو الفزان وينتهي به البحث إلى التسليم بهاته الحقيقة وهي أن معرفة أفريقيا جنوب الصحراء لم تأت إلا على يد العرب[9].

وهو شيء تأكده لنا الروايات الخاصة بالفتوح الإسلامية في المغرب. فأول

(7) لخص عبد الله العروي هذه النظريات في كتابه **تاريخ المغرب** باريس، ماسبيرو، 1980.

(8) R. Mauny : **Tableau géographique de l'Ouest africain.** IFAN. Dakar

(9) يرجع إلى كتابي المؤلفين المذكورين سابقا.

توغل نحو أفريقيا السوداء قام به عقبة بن نافع سنة 666م، إذ أغار على الفزان وكوار، كما بدأ الهجوم على النوبة في سنة 642م. وتذكر الروايات أن عقبة بلغ إلى بلاد سوس في سنة 682م. ويتأكد وصول العرب بعد ذلك إلى سوس ودرعة فيما بين سنتي 705 و708م. ثم جرى تأسيس سجلماسة في سنة 728م. وكانت أول غارة عربية على السودان الغربي في سنة 734م بقيادة حبيب بن أبي عبيدة الفهري، انطلاقا من سوس[10]. ويستنتج روني موني من الحدث «أن الاتصال بين العالم العربي وأفريقيا السوداء الغربية أصبح أمرا واقعا ولن يحدث قطعه»[11].

وظهر أثر هاته الفتوح في التقدم العلمي الذي حصل في ميدان الجغرافية، إذ تم تصحيح المعلومات المغلوطة الواردة عند القدماء وتحقيقها على يد الجغرافيين العرب والعلماء الذين ضمهم بيت الحكمة في بغداد. وكأن أول من أورد اسم بلدة من أفريقيا السوداء هو الفلكي الفزاري المتوفى حوالي 796 م إذ أشار إلى «غانة، بلاد الذهب». ويظهر التقدم المشار إليه عند مقارنة أسماء الأماكن التي أوردها اليوناني «بطليموس» مع تلك التي أوردها «الخوارزمي» في كتابه «صورة الأرض».

ماهي الدواعي والأسباب التي جعلت العرب يحققون هاته الخطوة الإيجابية في تاريخ اكتشاف العالم ؟ تجنبا للاطالة نكتفي بذكر أهمها :

1 ـــ طبيعة الدعوة الاسلامية :

أخذت الدعوة الإسلامية منذ أول يوم طابعا عالميا، مما جعل قادة الفتوح يتوغلون في كل الجهات قصد تبليغها. ولم تستوقفهم وعورة الطرق والمسالك كما استوقفت غيرهم، لأن العرب، وهم جيش الفتح، تعودوا على حياة الصحراء ومفاوزها ومتاهاتها. فالتجربة العريقة التي اكتسبوها في جزيرتهم جعلتهم يتحركون في فيافي الصحراء الأفريقية بشيء من الثقة بالنفس.

---

(10) المراجع متعددة عن الفتوح :

ـــ ابن عبد الحكم : **فتوح مصر والمغرب**.

ـــ ابن عذاري : **البيان المغرب**. نشر كولان وليفي بروفنصال. ج 1. بيروت. دار الثقافة.

(11) كتاب المؤلف المشار إليه سابقا.

2 ـــ الدوافع الاقتصادية :

مما لاشك فيه أن الفتح الإسلامي تعزز بمكاسب اقتصادية استفادت منها الدولة الاسلامية الناشئة كما استفاد منها الجنود. لكن لا ينبغي أن نشتط في تقدير تلك المكاسب التي تتلخص في الغنائم والفيء ولربما في ضرائب الخراج والجزية. هذا، على الأقل، في المراحل الأولى. فالسبب الديني يظل، على أي حال، هو المحرك الأول للفتوح. ولعل هذا هو السر في كون الفاتحين العرب لم يهملوا الصحراء كما أهملها الرومان والبيزنطيون الذين مارسوا استعمارا قائما، قبل كل شيء، على الاستغلال الاقتصادي والفائدة المادية المضمونة.

3 ـــ العامل النقدي :

حينما دخلت الدولة الإسلامية في أطوار النمو والتوسع، ازداد الاهتمام بتنظيمها وتزويدها بكل المؤسسات والوسائل التي تحتاج إليها دولة كبيرة. وفي طليعة تلك الاهتمامات تزويدها بالنقد الكافي لحياتها الاقتصادية. فكانت السياسة النقدية المبنية على **الازدواجية المعدنية** : الذهب والفضة. والبحث عن الذهب كان من أكبر الحوافز على الاتصال بالبلاد الواقعة في حوض نهر **النيجر**.

4 ـــ العامل التجاري :

قيام الاقتصاد الإسلامي على التجارة كان من الحوافز الكبرى على تحريك القوافل عبر الصحراء تجاه السودان. صحيح أن الذهب كان هو أول بضاعة يستوردها التجار المسلمون، ولكن، كما سنرى، التبادل التجاري مع تلك المناطق شمل بضائع متنوعة، مما جعلها تحمل معها تأثيرات حضارية وفكرية. ولذلك يربط بعض المؤرخين انتشار الاسلام بازدهار التجارة في بعض المراكز المبثوتة في طرقها.

متى بدأت القوافل تقطع الصحراء نحو أفريقيا ؟

إذا رجعنا إلى أقدم الجغرافيين العرب الذين تطرقوا إلى هذا الموضوع، نجد أن عصرهم كان هو القرن الثالث الهجري أي التاسع الميلادي. فهل يعنى ذلك لزوما أن بداية التبادل التجاري مع أفريقيا السوداء، كانت في القرن الثالث، أيضا ؟

منطقيا ليس هنالك ما يربط بين هذين الحدثين برابطة السبب، بحيث لا يوجد ما يفرض علينا الأخذ بهذا الرأي فقد يكون الجغرافيون لم يبدأوا بالحديث عن

هذا الموضوع إلا بعد أن اشتهر، أي بعد أن مرت عليه مدة من الزمان ليست بالقصيرة، سيما وموضوع الذهب ومناجمه كانت تقتضي شيئا من التكتم. وسبق أن رأينا الفتوح الإسلامية تتجه إلى الصحراء الغربية منذ أواسط القرن الثامن لتصل إلى السودان. ثم لا ننس أن المؤرخين يذكرون قائمة فيها عدة أسماء من أمراء صنهاجة الملثمين الذين حكموا في الصحراء قبل ظهور المرابطين. وإذا أخذنا برواية ابن خلدون، فإن الإسلام بدأ ينتشر في صنهاجة إثر فتح الأندلس، أي أثناء القرن الثاني للهجرة. وكانت رياستهم في **لمتونة** وملوكهم من بني **ورتنطق**. ويلخص ابن خلدون نشاطهم في مرحلة البداية بقوله : «ودوخوا تلك البلاد الصحراوية وجاهدوا من بها من أمم السودان وحملوهم على الإسلام فدان به كثير منهم، واتقاهم آخرون بالجزية فقبلوها منهم».

ثم يشير ابن خلدون بعد ذلك إلى حدوث انقسام في صفوف صنهاجة أدى إلى نشوء إمارات مختلفة ودام ذلك مائة وعشرين سنة، ثم عادت كلمتهم إلى الاجتماع بعد تولي محمد بن تيفاوت المعروف بتارشت والذي ظهر بعده المرابطون[12].

هاته الرواية على اقتضابها ومايعترضها من اختلاف، حسب المصادر، سواء في التواريخ أو الاسماء، تؤكد شيئا مهما وهو وجود الإسلام في عهد مبكر بالمنطقة. وهو ما ينسجم مع ما ورد في المصادر الجغرافية. ولذلك سجلنا معرفة وجود الذهب بالسودان الغربي في مصدر عربي هو كتاب الفلكي الفزاري المتوفى حوالي سنة 180هـ/796 الذي كان الخليفة أو جعفر المنصور كلفه بتأليفه، استنادا إلى كتاب في الموضوع تلقاه من الهند. والإشارة إلى وجود الذهب بالمنطقة موجودة عند ابن الحكم في كتابه «فتوح أفريقية».

كما أننا حينما نستعرض قائمة المراكز المغربية لسك النقود، نجد من بينها عددا وجد في عهد الأدارسة والمدراريين، ونلاحظ أن بعضها يوجد في محور الطرق الذاهبة إلى الصحراء مثل أمعدن، تجرجرا، تدغة، فاس، تلمسان، زيز، سجلماسة، مريرة، وزقور. والملاحظ أن هنالك في القائمة ثلاثة مراكز تقع في منطقة سجلماسة وهي مدينة سجلماسة وتدغة وزيز، بينما المراكز الأخرى غالبا ما تقع

(12) ابن خلدون : **كتاب العبر** : الفصل الخاص بقبائل صنهاجة الملثمين.

في الطرق المؤدية إليها. ونلاحظ أيضا، أن بعض هاته المراكز كان مرتبطا إما بالأمويين أو بالعباسيين مثل تاغصا الواقعة في مصب وادي تاغصا بغمارة وتدغة وتلمسان وطنجة ووليلي. والملاحظ، أيضا، أن البعض منها وجدت به مسكوكات ذهبية مثل تلمسان وطنجة. ويشير «دانييل أوستاش» وهو أحد الباحثين المختصين في النقود المغربية إلى أن دولة بني مدرار بسجلماسة كانت هي أول من سك نقود الذهب[13].

كل هاته القرائن تدفع إلى الاعتقاد بأن بداية جلب الذهب من السودان كانت في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة الموافق للقرن الثامن الميلادي أي قبل أن يتحدث عنها الجغرافيون بنصف قرن على الأقل. وهكذا بدأت القوافل تجتاز الصحراء في غضون القرن الثامن الميلادي، وهو حدث ينسجم مع التطورات التي بدأت تدخل فيها دولة الخلافة الإسلامية في الشرق. فبعد البساطة في المظهر والتقشف في أسلوب الحياة اللذين انطبعت بهما دولة الخلفاء الراشدين، تحولت الخلافة شيئا فشيئا إلى دولة ذات فخفخة وأبهة في عهد الأمويين لتضاهي أكبر الدول ترفا وبذخا في عهد العباسيين. وبالإضافة إلى المظهر، توسعت دواوينها وازدادت حاجاتها ومطالبها، فازداد خدامها وكتابها وجنودها. وكل هذا كان يتطلب مزيدا من الأموال. فاكتشاف الذهب في أفريقيا السوداء الغربية كان حدثا له أهميته الكبرى التي لم ينتبه لها المؤرخون القدامى بالكفاية والتي بني عليها جانب كبير من الحضارة الإسلامية والمنجزات التي تعتز بها. وفقر مصادرنا وسكوتها في كثير من الأحيان هو الذي جعل هذا الحدث التاريخي لا يبرز في كل أبعاده إلا في عصرنا.

فإذا أردنا أن نجد المصادر التي تتحدث لنا عن هذا الموضوع، فيجب أن ننتظر إلى القرن الثالث. ولعل أول من يحدثنا في هذا الشأن هو ابن واضح اليعقوبي في كتاب **البلدان** الذي يظهر فيه اهتماما بالغرب الإسلامي أكثر من الذين سبقوه. فيصف طريق القوافل من سجلماسة إلى بلاد السودان ويقدر مسافتها بخمسين يوما. ويذكر الصحراء الكبرى التي تفصل بين الجهتين ويتحدث عن سكانها،

---

(13) مقال د. أوستاش بمجلة هسبريس عنوان «Les ateliers monétaires du Maroc» — **Hesperis-Tamuda**, Vol. XI, 1970

صنهاجة الملثمين. ومن المعلوم أن اليعقوبي توفي حوالي 278هـ[14].

بعد ذلك نجد مؤلفا آخر عاش في بلاط الفاطميين وألف فيما بين سنتي 975م و990م كتابا في الجغرافية ضاع، مع الأسف. وقد نقل ياقوت عنه فقرة تتعلق بمدينة أودغست، وهي :

«قال المهلبي : أودغست مدينة بين جبلين في قلب البرجنوبي مدينة سجلماسة، بينهما نيف وأربعون مرحلة في رمال ومفاوز على مياه معروفة، وفي بعضها بيوت البربر. وأودغست بأسواق جليلة، وهي مصر من الأمصار جليل والسفر إليها متصل من كل بلد. وأهلها مسلمون يقرأون القرآن ويتفقهون. ولهم مساجد وجماعات أسلموا على يد المهدي عبيد الله. وكانوا كفارا يعظمون الشمس ويأكلون الميتة والدم. وأمطارهم في الصيف يزرعون عليها القمح والدخن والذرة واللوبياء. والنخل ببلدهم كثير، وفي شرقيهم بلاد السودان وفي غربيهم البحر المحيط وفي شماليهم منفتلا إلى الغرب بلاد سجلماسة وفي جنوبيهم بلاد السودان»[15].

هذا نص يعتمد على مصادر فاطمية شفوية أو مكتوبة. وإذا كان من الممكن مناقشته من حيث أولية دخول الاسلام إلى المنطقة، فهو يبرهن على أن معرفة البلاد والاتصال بها أصبح أمرا عاديا في القرن العاشر الميلادي. وفيه إشارة واضحة على تعدد طرق القوافل الآتية من جهات مختلفة. ونفس المعلومات يؤكدها جغرافي آخر شهير ابن حوقل (ت بعد 367) :

«ويقارب القيروان سجلماسة في صحة الهواء ومجاورة البيداء مع تجارة غير منقطعة منها إلى بلد السودان وسائر البلدان وأرباح متوافرة... وسائر أرباب المدن دونهم في اليسار وسعة الحال وتتقارب بالعصبية أوصافهم وتتشاكل أحوالهم. ولقد رأيت بأودغست صكا فيه ذكر حق لبعضهم على رجل من تجار أودغست وهو من أهل سجلماسة باثنين وأربعين ألف دينار وما رأيت ولا سمعت بالمشرق لهذه الحكاية شبيها ولا نظيرا. ولقد حكيتها بالعراق وفارس وخراسان فاستطرفت. ولم يزل المعتز أيام ولايتها وهو أميرها يجتبيها من قوافل خارجة إلى بلد السودان وعشر وخراج وقوانين قديمة على ما يباع بها ويشترى من إبل وغنم وبقر إلى ما يخرج

---

(14) ابن واضح اليعقوبي : **كتاب البلدان**. ليدن.

(15) **معجم البلدان**، دار صادر، بيروت، 277/1.

عنها ويدخلها من نواحي إفريقية وفاس والأندلس والسوس وأغمات إلى غير ذلك مما على دار الضرب والسكة زهاء أربعمائة ألف دينار تختص بها وبعملها[16].

ويذكر ابن حوقل أن الطريق بين سجلماسة وأودغست تستغرق شهرين وهو توضيح استقاه ولاشك من العارفين بتحركات القوافل في المنطقة. لكن النص يحتوي، من جهة أخرى، على عناصر تاريخية جد مهمة. فهو يشعرنا بأن حركة التبادل التجاري بين سجلماسة وأفريقيا السوداء قائمة باستمرار دون فتور، وأن سجلماسة أصبحت عقدة في شبكة واسعة من المواصلات مع الجنوب والشمال، بحيث استفادت المدينة من هاته الوضعية وأصبح أهلها من كبار الأغنياء، كما استفاد حكامها استفادة ملحوظة من حيث الجباية.

تلك وضعية تجارة القوافل كما نستقيها من شهادات تخص القرن العاشر الميلادي إنها في مستوى الازدهار والنمو. فإذا تقدمنا شيئا ما في الزمان ووصلنا إلى القرن الحادي عشر، نجد المصادر تؤكد لنا نفس الظواهر وتترك لنا نفس الانطباع. إلا أن حظ المؤرخ بالنسبة لهذا القرن ربما كان أحسن، إذ يجد أمامه مصدرين مهمين. فالمقدسي البشاري معروف بجديته وتدقيقه في الموضوعات الجغرافية فهو يقدم سجلماسة في الفقرة التالية :

«سجلماسة قصبة جليلة على نهر بمعزل عنها يفرغ في قبليها. وهي طولانية نحو القبلة عليها سور من طين وسطها حصن يسمى العسكر فيه الجامع ودار الإمارة شديدة الحر والبرد جميعا صحيحة الهواء كثيرة التمور والأعناب والزبيب والفواكه والحبوب والرمان والخيرات، كثيرة الغرباء، موافقة لهم يقصدونها من كل بلد ومع ذلك ثغر فاضل برستاقها معادن الذهب والفضة...»[17]

مثل هذا الوصف يبين الازدهار الاقتصادي الذي عرفته سجلماسة في عصر المقدسي بفضل تجارة القوافل.

ويجب أن لا يغيب عن بالنا هاهنا، ونحن نعرض لهذا الموضوع، الوضع القبلي في المنطقة. ونظرا لصعوبة العيش بها ولما يمكن أن يتعرض له الانسان من أخطار فإن التعاون بين سكانها يصبح ضرورة ملحة ومن ثم اكتست التكتلات القبلية

(16) كتاب **صورة الأرض**. نشر كرامرز وآخرين. ليدن.

(17) المقدسي : **أحسن التقاسيم** : الفصل الخاص بإقليم المغرب.

جدتها من حيث العصبية وكانت القبائل الرحل تعتبر نفسها سيدة على الصحراء وتحرص على الدفاع عن حقها بالقوة، وبخاصة حين أصبح بيدها مصير الطرق المهمة الرابطة بين المغرب والصحراء، وبالتالي مصير التجارة الكبيرة والمربحة بين الجهتين.

كانت تلك القبائل، إذن، طرفا في ذلك المشروع الكبير، تجارة القوافل. ولذلك فمن الطبيعي أن تقوم بينها صراعات كبيرة حول امتلاك **الطرق**. وهذا موضوع تطول بنا معالجته لو أردنا أن ندخل في تفاصيله. وإنما نكتفي بالقول إن القرن العاشر شاهد هيمنة مجموعة القبائل الكبرى المعروفة عند المؤرخين باسم **زناتة**. وكانت لهم إمارات متعددة بالمغرب الأقصى نفسه. وقد ازدهرت في عهدهم كل من سجلماسة وأودغست كمحطتين أساسيتين في طريق التبادل التجاري. لكن في القرن الحادي عشر الميلادي أي الخامس الهجري تحولت الهيمنة في المنطقة لصالح مجموعة قبلية أخرى لا تقل كبراً وأهمية عن الأولى وهي المدعوة عند المؤرخين باسم **صنهاجة** وهم المعروفون، أيضا، بأهل **اللثام**، أو **الملثمين**، لأن ظروف العيش في الصحراء كانت تفرض عليهم أن يحملوا لثاما[18].

وقصة صنهاجة اللثام طويلة ومعروفة لأنها تروي جهودهم المتواصلة في سبيل توحيد صفوفهم وتقوية كيانهم، والتي توّجت بقيام دولة كبيرة في تاريخ المغرب، **دولة المرابطين**. وقد استطاع صنهاجة أن يسيطروا في آن واحد على المغرب بشمال الصحراء وعلى تخوم السودان بجنوبها، وبذلك أصبح في يدهم مصير طريق القوافل بين الجهتين[19]. ولحسن حظ المؤرخ، بقيت لنا عن هذا الموضوع شهادة معاصرة فيها شيء من التفصيل ومن المعلومات النادرة التي كانت هي السبب في إثارة فضول المؤرخين اليوم، ونعني بها شهادة أبي عبيد البكري في كتابه **المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب** والذي هو جزء من كتابه **المسالك والممالك** وأول ما تؤكده لنا تلك الشهادة عظمة سجلماسة كمدينة :

«ومدينة سجلماسة بنيت سنة أربعين ومائة وبعمارتها خلت مدينة تدغة وبينهما

---

(18) في موضوع أنساب البربر وقبائلها، أقدم المصادر هو **جمهرة الأنساب** لابن حزم. وأوسعها هو **كتاب العبر** ج 6 و7 لابن خلدون. وهنالك إشارات مقتضبة في المصادر الأخرى.

(19) لابأس من الرجوع إلى الفصل الذي خصصه **روض القرطاس** لبداية المرابطين.

يومان وبعمارتها خلت زيز أيضا. ومدينة سجلماسة مدينة سهلية أرضها سبخة حولها أرباض كثيرة وفيها دور رفيعة ومبان سريةولها بساتين كثيرة وسورها أسفله مبني بالحجارة وأعلاه بالطوب... وهي كثيرة النخل والأعناب وجميع الفواكه وزبيب عنبها المعرش الذي لا تناله الشمس لا يزبب إلا في الظل ويعرفونه بالظلي. وما أصابته منه الشمس زبب في الشمس. ومدينة سجلماسة في أول الصحراء لا يعرف في غربيها ولا قبليها عمران...»[20]

نستشف أهمية المدينة ونحن نتمعن في هاته السطور من كونها كانت سببا في خلاء مدينتين مجاورتين. وهذا يعني أنها أصبحت نقطة استقطاب للسكان. وهو ما سبق أن سجلناه في نص البشاري إذ يقول عن المدينة إنها «كثيرة الغرباء». ثم تظهر لنا تلك الأهمية في مظهرها العام الذي تطبعه أبنية فخمة وسور متقن ومناطق خضراء. كل هذا وهي واقعة على حافة الصحاري الجرداء فما الذي، ياترى، كان سببا في هاته المنزلة التي وصلت إليها ؟

لقد تحدث البكري عن مواردها الزراعية وأنشطتها الصناعية إذ قال : «ويزرع بأرض سجلماسة عاما ويحصد من تلك الزريعة ثلاثة أعوام لأنه بلد مفرط الحرّ شديد القيظ. فإذا يبس زرعهم تناثر عند الحصاد وأرضهم متشققة فيرتفع ما تناثر منه في تلك الشقوق. فإذا كان في العام الثاني حرث بلا بذر وكذلك في الثالث. وقمحهم رقيق صيني... ومن الغرائب عندهم أن الذهب جزاف عدد بلا وزن. والكراث يتبايعونه وزنا لا عددا»[21].

كما يشير إلى صناعتهم ويذكر منها بالخصوص نوعا من النسيج الذي يصنعونه «من أجود الأصواف». و«يبلغ الثوب منها أزيد من عشرين مثقالا»[22].

لكن هاته الموارد والمنتجات المحلية، مهما بلغت من الأهمية، لا يمكنها أن تفسر لنا وحدها الصعود الذي أدركته سجلماسة في العصر الوسيط. يبقى هنالك، اذن، مجال للبحث عن السبب الحقيقي. وهو الذي يبرزه لنا البكري حين يكشف لنا عن شبكة الطرق التي تقع المدينة في وسطها وتجعل منها عقدة حيوية للنشاط

---

(20) البكري : **المغرب**، ص 148.

(21) **نفس المصدر**، ص 151.

(22) **نفس المصدر**، ص 147.

التجاري، سواء على المستوى المحلي، أي داخل المغرب أو على مستوى المبادلات العالمية.

ولن نلح كثيرا على هاته المواصلات المحلية التي لا تهم موضوعنا إلا جزئيا. فهو يذكر عدة طرق تربط سجلماسة بشمال المغرب[23]. منها الطريق الذاهبة إلى فاس عبر صفروي، والتي يمكن أن تتجه إلى مدن أخرى من فاس مثل طنجة وسبتة. وهنالك الطريق الذاهبة إلى مليلية عبر أمسكور وجرسيف. وهنالك طريق أخرى تذهب إلى وجدة وتنتهي في تابحريت على البحر المتوسط. وفي اتجاه المحيط الأطلسي أي الغرب، يذكر البكري طرقا أخرى تتجه نحو أغمات ثم إلى ميناء كوز أو تتجه نحو إقليم سوس عبر جبال الأطلس الكبير. وفي اتجاه الجنوب يشير المؤلف إلى مدن أو مراكز مثل تيومتين أو تامدلت أو إيجلى أو نول. لكن، لو اقتصرت سجلماسة على هاته الشبكة من المواصلات الداخلية، برغم كثافتها، ما كانت لتحقق لنفسها النمو الذي أدركته في عصر البكري. وإذن، لابد من إدخال شبكة المواصلات العالمية في الحساب[24].

هنا تكتسي تجارة القوافل عبر الصحراء نحو السودان كل أهميتها. وقد جاءت حركة المرابطين، ثم دولتهم لتضمن لتلك التجارة كل شروط النجاح. ويشير البكري إلى عدة طرق تربط جنوب المغرب بالسودان. فهنالك طريق تذهب من سجلماسة إلى درعة يقدمها لنا المؤلف في وصف إجمالي بقوله :

«ومن مدينة سجلماسة تدخل إلى بلاد السودان إلى غانة وبينها وبين مدينة غانة مسيرة شهرين في صحراء غير عامرة إلا بقوم ظاعنين ولا تطمئن بهم منزل. وهم بنو مسوفة من صنهاجة ليس لهم مدينة يأوون إليها إلا وادي درعة. وبين سجلماسة ووادي درعة مسيرة خمسة أيام»[25].

من هاته الفقرة نفهم أن أهم منطلق في الطرق نحو السودان هو مدينة

---

(23) هناك مقال مهم بالفرنسية عن هذا الموضوع نشر في مجلة **هسبريس** التي تصدرها كلية الآداب بالرباط :

J-M. LESSARD : «Sijilmassa, la ville et ses relations», **Hesperis-Tamuda**, 1969, Vol. X.

(24) **المصدر السابق**.

(25) البكري : **المغرب**، ص 149.

سجلماسة. ومنها تتجه القافلة نحو وادي درعة متجهة إلى تامدلت. ثم يأخذ البكري في إعطاء تفاصيل عن الطريق ابتداء من هاته النقطة المهمة :

«من تامدلت إلى بير الجمالين مرحلة. وهذه البير عمقها أربع قامات من انباط عبد الرحمن بن حبيب ومنها إلى شعب ضيق لا تسير فيه الإبل إلا متتابعة مرحلة ثم تسير في جبل يسمى أزور ثلاثة أيام وهو محجر تحفى فيه الإبل تنبت أم غيلان ومن خرج فيه عن الطريق أصاب زبر حديد مثقبة لا تذيبه النار»[26].

نلاحظ في بداية هذا الوصف كيف أن العرب اهتموا بهاته الطريق منذ القرن الثاني للهجرة، حيث نرى عبد الرحمن بن حبيب الفهري يحفر البير لتوفير الماء للقوافل. ويواصل البكري وصفه :

«وهذا الجبل كثير الثعابين طوله مسيرة عشرة أيام من أول طريق سجلماسة إلى جانب البحر المحيط. ويقال إن جبل أزور متصل بجبل نفوسة من جبال اطرابلس وأحسبه جبل درن المذكور قبل هذا الذي ينبعث من تحته وادي درعة فتسير في هذا الجبل ثلاثة أيام إلى ماء يسمى تندفس آبار يحتفرها المسافرون فلا تلبث أن تنهار وتندفن»[27].

وهكذا يبين لنا النص أن الطريق إذا صورناها في الخريطة لا تسير في خط عمودي بل تنعطف كثيرا إلى اليسار نحو الغرب لتنزل من هنالك في منعرجات يصفها البكري هكذا :

«ثم تسير منه ثلاثة أيام إلى بير كبير يقال لها وين هيلون. ثم تمشي ثلاثة أيام في أرض سواء صحراء ربما وجد فيها الماء على صفا تحت الرمل من بقية الأمطار إلى ماء نزر يقال له تازكي وتفسيره البيت. ثم تسير منه إلى بير أنبطها عبد الرحمن ابن حبيب واحتفرها حجر أدعج صلب طولها أربع قامات مرحلة. ثم تسير منها إلى بير يقال لها ويطونان، وهي كبيرة لا تنزف. ماؤها زعاق يسهل شاربيه من الناس والأنعام، وهي من عمل عبد الرحمن بن حبيب، أيضا، طولها ثلاث قامات ثلاث مراحل»[28].

---

(26) نفس المصدر، ص 156.

(27) نفس المصدر.

(28) نفس المصدر.

نصادف باستمرار اسم عبد الرحمن بن حبيب كرائد في هاته الطريق الوعرة، إذ اهتم بتزويدها بالآبار وهو أهم شيء بالنسبة للقوافل في تلك الصحاري. وتواصل القافلة سيرها : «ثم تمشى منه أربع مراحل إلى موضع يقال له أو كازنت، أرض زرقاء، ينبط أهل الرفان فيها الماء على ذراعين وثلاث، ثم تمشى في مجابة جبال رمل معترضة لا ماء فيها، وهو أصعب موضع بطريق أودغست أربعة أيام إلى موضع يقال له وانزمين آبار قريبة الرشاء فيها العذب والشريب عليه جبيل طويل صعب كثير الوحوش. وبهذا الماء يجتمع جميع طرق بلاد السودان. وهو موضع مخوف تغير في لمطة وجزولة على الرفان ويتخذونه مرصدا لهم لعلمهم بافضاء الطرق إليه وحاجة الناس إلى الماء فيه»[29].

نحن هنا، اذن، في مرحلة أساسية وفي محطة مركزية تلتقى فيها القوافل كما ترتادها القبائل الرحل، وكل يعمل لحسابه الخاص. وعلى كل، فنحن هنا في مواطن صنهاجة وقبائلها المختلفة التي سيدفع بها التاريخ إلى الاستفادة من طريق القوافل. ويواصل البكري وصفه :

«ثم تمشى منه في بلد واران خمسة أيام مجابة في كثبان رمل إلى ير عظيمة في حد بنى وارث، قبيل من صنهاجة، على تلك البير شجر يقال له السقنى وهو شجر الاهليلج إلا أنه لا يثمر، ثم تسير منه يوما في جبل يقال له أزجونان يقطع فيه السودان، ثم تمشى يوما في رمال شجرة إلى ماء يقال له بير واران ماؤها زعاق ثم تمشى في أرض لصنهاجة كثير الماء من الآبار ثلاثة أيام، ثم تسير منه إلى شرق عال مشرف على أودغست فيه طير كثير يشبه الحمام واليمام إلا أنه أصغر رؤوسا وأغلظ مناقير. وفيه أشجار الصمغ الذي يجلب إلى الأندلس يصمغ بها الديباج مرحلة. ثم إلى أودغست»[30].

ذلك هو وصف الطريق الرابطة بين المدينتين اللتين كان لهما شأن كبير في العصر الوسيط واللتين لم يساعدهما الحظ على البقاء إلى يومنا هذا فكلتاهما اندثرتا واصبحتا مجالا للتنقيبات الأثرية. ونعني بهما مدينتي **سجلماسة وأودغست**. وقد حرصنا على نقل وصف البكري بكامله حتى يلاحظ معنا القارىء دقة المعلومات

---

(29) نفس المصدر.

(30) نفس المصدر.

الواردة عند هذا المؤلف، من جهة، وحتى يقدر هذه الرحلة التي تدوم شهرين في الصحاري حق قدرها ويدفعه الفضول إلى التساؤل معنا عن الدوافع التي كانت تحرك القوافل في مثل هذا السفر الشاق. فلولا أن هنالك مغريات حقيقية ومهمة. لا نقطع من جهة أخرى السير في تلك الطريق المخوفة ولتوقف نشاط التجار.

ونجد الجواب على تساؤلنا عند البكري، أيضا، إذ أشار من قبل إلى أن الذهب «جزاف» بسجلماسة. وهذا الذهب يجلب، بالطبع، من السودان. ولعله أول المغريات لقيام تجارة القوافل. فإذا علمنا أن النقد الإسلامي والنقد العالمي كانا متوقفين على توافر هذا المعدن النفيس، في عصور لم تعرف فيها بعض الأوراق البنكية، أدركنا السبب في حرص التجار على البحث عنه في كل الآفاق. إنه مادة جد مطلوبة وجد مربحة وقد رأينا كيف أن المصادر السابقة للبكري أشارت لأهمية الذهب الموجود في السودان الغربي. ونضيف هنا أن المؤلف اليمني ابن الحائك المعروف باسم الهمداني المتوفى سنة 334هـ، وصاحب كتاب **الاكليل** أشار في كتاب له آخر بعنوان **كتاب الجوهرتين العتيقتين** إلى أهم معادن الذهب والفضة في العالم الاسلامي. وذكر في ضمن ما ذكر معادن الذهب بالمغرب وعقد فصلا عن الطريقة الفنية لاستخراج المعادن النفيسة ومعالجتها[31]. كما تشير المصادر إلى أهمية دور **الضرب** المنتشرة في العالم الإسلامي والتي كانت تتقاضى واحدا في المائة عن الكميات التي كانت تضربها للخواص من الناس[32]. ولا أدل على الرواج الذي كان يعرفه النقد في الأسواق التجارية مما ذكره ناصر خسرو في كتابه «سفر نامه» وهو يتحدث عن سوق الصرافين بمدينة أصبهان، فيذكر أنه كان يحضر بها مائتان من الصرافين[33]. ناهيك بالحق الذي كانت تتقاضاه الدولة من استغلال المعادن بصورة شرعية والذي يبلغ **الخمس**[34]. وهذا يعني أن الدولة كانت لها مصلحة قصوى في إنماء ذلك الاستغلال. وهذا ما يفسر لنا الإقبال المتزايد على ذهب السودان الغربي. يقول المؤرخ «موريس لومبارد» :

---

(31) الإشارة واردة في مجلة **Arabica** الصادرة عن جامعة باريس. انظر سنة 1958، مجلد 3، ص 395.

(32) الرفاعي : **قصة الحضارة**، ص 442.

(33) حسن ابراهيم حسن : **تاريخ الاسلام**، 324/3.

(34) الماوردي : **الأحكام السلطانية**، ص 120.

«إن دخول البربر في الإسلام وامتداد التجارة الإسلامية نحو الجنوب أدت منذ القرن التاسع الميلادي إلى ربط شبكة المواصلات الصحراوية بالملك الاقتصادي المتوسطي وإلى إيجاد الفرصة لتنظيم إيصال الذهب السوداني بواسطة المسالك الصحراوية نحو أسواق أفريقيا الشمالية ومن هنالك نحو الغرب والشرق الإسلاميين»(35).

ويشبه هذا المؤلف وضعية المغرب آنذاك بوضعية إسبانيا في القرن السادس عشر حين أصبحت هي مستودع الذهب الوارد من أميريكا : «فبين البحر المتوسط و«محيط الرمال» صارت «جزيرة المغرب» تتلقى بواسطة «سفن الصحراء» ذهب السودان الذي يصل إلى رؤوس الطرق القافلية : سجلماسة، وارجلا، غدامس، كما كان الشأن في القرن السادس عشر بالنسبة للأساطيل التي كانت تحمل المعادن النفيسة من أميريكا وتصل بها إلى الموانئ الاسبانية، وبخاصة إشبيلية(36).

ونقرأ في بحث آخر إن احتياجات الدولة الإسلامية للذهب هي التي تفسر لنا تأسيس سجلماسة(37).

لكن البكري يذكر لنا عدة بضائع أخرى كان المغرب يصدرها إلى أفريقيا السوداء من بينها الحنطة والفواكه والزبيب والملح وأدوات النحاس والحديد، والعطور والسلاح وأدوات الترف، والأنسجة النفيسة والزرابي والودع والثياب الفاخرة. وكان التجار المغاربة يحققون أرباحا طائلة في صفقاتهم. فيذكر المؤلف مثلا أن القمح كان يباع «في أكثر الأوقات القنطار بستة مثاقيل وكذلك التمر والزبيب». فإذا اعتبرنا وزن المثقال 4,72 غ، فيكون السعر هو 28,32 غ وهذا طبيعي إذا اعتبرنا ما يقوله البكري من أن القمح «يأكله ملوكهم وأهل اليسار منه» بينما يكتفي بقية السكان بالذرة.

ولعل الملح كان له مكانة خاصة في تلك المبادلات التجارية وهو ما نستنتج من رواية البكري، اذ يقول :

---

(35) M. LOMBARD : **Les Métaux**, Mouton, Paris, 1974

(36) **نفس المرجع.**

(37) J-M. LESSARD, «Sijilmassa...» **Hesperis-Tamuda**,1969

«ومن غرائب تلك الصحراء معدن ملح على يومين من المجابة الكبرى وبينه وبين سجلماسة مسيرة عشرين يوما تحفر عنه الأرض كما تحفر عن سائر المعادن والجواهر ويوجد تحت قامتين أو دونها من وجه الأرض ويقطع كما تقطع الحجارة ويسمى هذا المعدن تاتنتال... ومن هذا المعدن يتجهز بالملح إلى سجلماسة وغانة وسائر السودان. والعمل فيه متصل والتجار إليه متسايرون وله غلة عظيمة»[38].

فإذا رجعنا إلى ابن حوقل، فإننا نجد لديه اشارة مفيدة عن الثمن الذي كان يباع به الملح في السودان حيث يذكر أن حمل الملح، أي ما يحمله الجمل الواحد، كان ثمنه في غانة ما بين 200 و300 دينار. وحمل الجمل، حسب بعض الباحثين المعاصرين يتراوح بين 125 و150 كيلو غرام، الشيء الذي يثير تعليق الأستاذ «دوفيس» الذي قام بحفريات في منطقة أودغست المفترضة والذي تتبع هذا الموضوع بكامل الاهتمام :

«إننا، إذن، أمام ملح يساوي ثمنا غاليا جدا. فإذا قدرنا أن الدينار يزن في قيمته المتوسطة 3,80 غ ، يكون حمل الجمل يساوي في حده الأدنى 760 غراما من الذهب وفي حده الأعلى 1140 غراما»[39].

ولكن لا ننس أن الملح كان منعدما في بلاد السودان وكان لابد من جلبه من الشمال. ومن ثم نشأ التبادل بين الملح والذهب، وصعد ثمن الأول إلى تلك الأسعار الخيالية. ويشير البكري إلى وجود معدنين مهمين من الملح في الصحراء، أحدهما في تاتنتال والآخر في أوليل. ولاشك أنهما، نظرا للقيمة الكبرى التي أدركها الملح في بلاد السودان، كانا محل صراع بين قبائل الصحراء من أجل امتلاكهما، بحيث لم تكن الوضعية السياسية مبسطة في الصحراء، كما يمكن أن يتصور الدارس لأول وهلة، بل كانت معقدة ومن شأنها أن تثير أطماعا[40]. فنحن نعرف الصراع الذي قام بين زناتة وصنهاجة والذي انتهى بانتصار هؤلاء، كما نعرف أن صنهاجة لم يظلوا متحدين في الصحراء بعد انتصارهم. ومن ثم كانت

---

(38) البكري : **المغرب**.

(39) J.DEVISSE, **Tegdaoust**, p. 112

(40) البكري :**المغرب**، ص 171.

تجارة القوافل قمر من أزمات، لكن سرعان ماتعود إلى نشاطها حين تجد التشكيلة القبلية التي تخفرها وتؤمن لها الطرق الطويلة الرابطة بين الجهتين.

لا ننس، أيضا، أن المغرب كان يجلب في المقابل بضائع نفيسة من السودان مثل العنبر والصمغ والدرق، وجلود الفنك وبالخصوص الرقيق السوداني الذي ينوه به البكري قائلا :

«وبها سودانيات طباخات محسنات تباع الواحدة منهن بمائة مثقال وأكثر لحسن عمل الأطعمة الطيبة من الجوزينقات والقطائف وأصناف الحلوات وغير ذلك»[41]. طبعا، إن القوافل لم تكن تقف عند حد اودغست، بل تذهب إلى غانة الواقعة داخل بلاد السودان والتي تفصلها عن أودغست خمسة عشر يوما. ويصف البكري مدينة غانة بأنها كبيرة وأنها تشتمل على مدينتين : إحداهما خاصة بالمسلمين فيها إثنا عشر مسجدا، والأخرى على ستة أميال وتسمى «مدينة الملك»[42]. كما يؤكد الادريسي، من جهته، أنها أكبر مدينة في السودان وأكثرها سكانا وأوسعها تجارة وكانت أقرب إلى معادن الذهب الموجودة في «بامبوك» و«بوري»[43]. ويضيف ابن عبد المنعم الحميري الذي أدرك القرن الثامن أنها مقصد «المياسير من جميع البلاد المحيطة بها من سائر بلاد المغرب الأقصى». ويبين البكري أن ملك غانة يستفيد من تلك المبادلات التجارية إذ «له على حمل النحاس خمسة مثاقيل وعلى حمل المتاع عشرة مثاقيل»[44].

بقي علينا أن نتحدث الآن عن القافلة وتنظيمها ولا يتعرض البكري للموضوع بتفصيل، بل نجد بعض المعلومات المفيدة في هذا الصدد عند الادريسي إذ يذكر أن القوافل تقطع الصحراء في الخريف وأن رجال القافلة يضعون الأحمال على الجمال في الصباح الباكر ويغذون في سيرهم إلى أن تصبح حرارة الشمس لا تحتمل. وحينذاك تتوقف القافلة من أجل الاستراحة فتنصب الخيام إلى أن تمر ساعة الزوال وتنخفض الحرارة فتعبأ الجمال من جديد وتستأنف القافلة سيرها إلى أن

---

(41) البكري : **المغرب**، ص 148.

(42) البكري : **المغرب**، ص 174.

(43) الإدريسي : **نزهة المشتاق**.

(44) الحميري : **الروض المعطار** ــ مادة غانة.

يغشاها ظلام الليل فتحط رحالها من جديد إلى الفجر، حيث يقع استئناف السير[45]. ويشير ابن حوقل إلى كون القوافل كانت تقوم بتجارة لا تنقطع عبر الصحراء إلا أن تحركها لم يكن يجري إلا في الشتاء.

كان التجار يتواردون من مدن الشمال مثل فاس وتلمسان وتونس وطرابلس والقاهرة نحو مدن تعتبر كموانئ بالنسبة للصحراء وهي سجلماسة وورارجلا وزويلة. فمنهم من يبيع بضاعته هنالك لتجار القوافل ومنهم من يحملها بنفسه إلى السودان سائرا في ركب القافلة وبالطبع كان هنالك عدد من الدلالين والسماسرة الذين يستفيدون من المناسبة. ويذكر الإدريسي أن تجار أغمات كانوا يشاركون مشاركة فعالة في تلك التجارة.

وكانت القبائل الرحل الظاعنة في الصحاري تستفيد هي الأخرى من ذلك النشاط التجاري، إذ تؤجر جمالها للتجار أو تبيعهم إياها. كما أنها كانت تقوم بخفر القافلة، ويتكلف أفراد منها بالسهر على صحة الجمال وتغذيتها وتعبئتها وإزالة الأحمال عن ظهورها. وكانت قبيلة مسوفة، مثلا، تستغل بعض الطرق النازلة من سجلماسة وتتقاضى عنها حقوقا. ويذكر ابن بطوطة في رحلته أن مسوفة كانت هي المشرفة على الطرق بين سجلماسة وولاته. فكان رئيس القافلة من مسوفة، بينما العمال الذين يستخرجون الملح من معدن تغارة كانوا كذلك من مسوفة. كما أن أهل ولاته الذين زودوا القافلة بالماء وأعيانها الذين استقبلوهم كانوا من مسوفة. وكذلك الشأن بالنسبة للدليل الذي قاد القافلة من ولاته إلى مالي. من هذا المثال يتضح لنا كيف أن القبائل الرحل كان في إمكانها أن تستفيد فوائد متعددة من تجارة القوافل[46].

ويختلف عدد الجمال التي كانت تتألف منها القوافل فابن خلدون يذكر في تاريخه قافلة تضم إثنى عشر ألف جمل ويمكنها أن تقتصر على بضع مئات. ويذكر الادريسي أن بعض التجار كانوا يسوقون في تجارتهم ما بين سبعين إلى مائة جمل. وكانت القوافل تؤدي حقوقا عند خروجها من مدن الشمال، وأثناء مرورها بالقبائل وعند وصولها إلى مدن الجنوب لم تكن تخلو هذه الرحلات القافلية من

---

(45) الادريسي : **نزهة المشتاق**.

(46) ابن بطوطة : **تحفة النظار**.

أخطار. هنالك التيه في الصحراء الذي قد يكون سببا في هلاك القافلة كلها أو بعض أفرادها الذين ابتعدوا عنها. وهنالك الزوابع الرملية الكبرى التي ربما غطت على القوافل وجعلتها في حالة إقبار. وهنالك غارات القبائل الصحراوية التي قد تكون سببا في تعطيل القوافل أو في تفتير نشاطها، على الأقل. وهو ما حدث في القرن العاشر بالنسبة للطريق الذاهبة من القاهرة نحو غانة، كما ذكر ذلك ابن حوقل. وقد سبق أن اوردنا كلام البكري عن محطة وانزمين التي هي «موضع مخوف تغير فيه لمطة وجزولة على الرفان»[47].

بقي علينا أن نحقق في مسألة تاريخية جد مهمة هل انقطعت بالفعل تجارة القوافل أو تدهورت كما يستنتج عدد من المؤلفين المعاصرين من قراءة المصادر، مستندين إلى ابن خلدون، ومحددين الزمان الذي حدث فيه ذلك بعصره، أي بين أواسط القرن السابع وبداية الثامن ؟

وهذا موضوع آخر يتطلب بحثا مستفيضا. وكل ما نستطيع أن نفعله الآن لتقديم جواب مختصر هو أن ننظر في الكيفية التي طرح بها هذا المشكل : هل تستند إلى حجج كافية ؟ هل تنساق في تيار المبالغة ؟

هنالك بعض الباحثين الأروبيين الذين أكدوا أن تلك التجارة انقطعت في القرن الرابع عشر. ونكتفي هنا بما أورده «إيف لاكوست» الذي اشتهر بكتابه «ابن خلدون، ميلاد التاريخ، ماضي العالم الثالث». فهو يتحدث عن الأزمة الحادة التي عرفها المغرب في القرن الرابع عشر[48] ويشخص مظاهرها وأسبابها في :

أ ــ انقسام البلاد إلى قسمين : منطقة طاعة للدولة ومنطقة عصيان.

ب ــ الأخذ بسياسة الاقطاع لصالح رؤساء القبائل العسكرية حتى يحافظوا على سندهم للدولة القائمة.

ج ــ تعطل طريق الذهب بين المغرب والسودان.

هاته النقطة الأخيرة هي التي تهمنا بالذات وهي التي يقول «لاكوست» في شأنها :

---

(47) البكري : **المغرب**.

(48) عقد المؤلف فصلا بعنوان «La crise du XIV^e siècle» في كتابه : **Ibn Khaldoun,** ماسبرو ــ باريز

«في المغرب الذي نحى بالتدريج عن طرق الذهب الرئيسية، كان من أثر تدهور التجارة عبر الصحراء تدهور سجلماسة. ومما يلفت النظر أن هاته المدينة كانت هي الميناء الأول للصحراء وكان امتلاكها سببا في عظمة الدول التي قامت بالمغرب الأقصى، لكنها في القرن الرابع عشر بدأت تخرج شيئا فشيئا من منطقة نفوذ ملوك فاس. ولئن كان هذا يشير إلى ضعف سلطتهم، فإنه يشير، بالخصوص، إلى قلة اهتمامهم بمركز أصبحت الحركة التجارية تتخلى عنه، وكانت فيما قبل هي التي أكسبته أهمية قصوى»[49].

هذا ما يقوله لاكوست بصيغة التأكيد دون أن يقدم مصادر واضحة في هذا الصدد ودون أن يتساءل هل رأيه لا يصطدم مع ما هو وارد في عدد من المصادر. بل إنه يتعجب من كون ابن خلدون لم يفطن إلى كون التعطل الذي حصل في تجارة الذهب بين المغرب والسودان هو الذي كان سببا رئيسياً في أزمة القرن الرابع عشر. ويلتمس له العذر في كونه لم يعش طويلا بعد القرن الرابع عشر حتى يستطيع أن يكون له فكرة تامة عن هذا الموضوع، إد يقول :

«إن ابن خلدون لم يكن يعرف ــ والسبب واضح ـأن الأزمة التي اجتازت منها أفريقيا الشمالية تختلف كثيرا عن الأزمات التي وقعت قبلها والتي كانت ممهدا لتأسيس أمبراطورية كبيرة. فهاته الأزة ليست مجرد تكرار انها تشير إلى بداية انحطاط طويل. وما كان لابن خلدون أن يدرك كل ذلك، على الحقيقة لأن هاته الأزمة لم تكن لها عوارض بارزة، بصورة خاصة»[50].

لكن خطأ «لاكوست» في نظرنا هو أنه لم يتساءل، مرة واحدة، هل سلم ابن خلدون بأن طرق التجارة تعطلت، بالفعل، بين المغرب والسودان، وأن سجلماسة عرفت تدهورا قاتلا. فماذا يقول ابن خلدون ؟ وماذا تقول المصادر الأخرى التي ألفت في القرن الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر ؟

إن سكوت المصادر أو شحها بالكلام لا يدل بالضرورة على غياب الأشياء أو انعدامها. لقد تكلم البكري، فكانت روايته غزيرة بالمعلومات دقيقة في

(49) نفس المصدر، ص 108.

(50) نفس المصدر، ص 117.

تفاصيلها. ثم جاء المؤلفون بعده، فلم يسيروا على نهجه، وكانت إشاراتهم مقتضبة. فهل يدل هذا على تقصير منهم أم على تغير طرأ على الواقع التاريخي ؟

أعتقد أن هنالك، قبل كل شيء، تقصيراً من المؤلفين. فلقد ازدادت علاقة المغرب بالسودان بعد عصر البكري سواء في عهد المرابطين أو الموحدين. وأكبر دينار سك في تاريخ المغرب هو الذي أمر بسكه يعقوب المنصور في أواخر القرن السادس الهجري، إذ كان يزن 4,72 غ وهو الذي حمل بعد ذلك اسم الضبلون أي المضعف. فهل كان يقدم الخليفة الموحدي على مثل هاته المبادرة لو لم يكن مورد الذهب مضمونا ولو لم تكن الطرق نحو معادنه في السودان مفتوحة ومؤمنة ؟ ونجد العالم الشرقي ابن حمويه السرخسي الذي زار المغرب في تلك الآونة يتحدث في رحلته عن العلاقة التي كانت قائمة بين الخلفاء الموحدين وملوك السودان[51].

ويتحدث أبو حامد الأندلسي في **تحفة الألباب** «عن مبادلة الملح بالذهب». ومن المعلوم أن هذا المؤلف توفي في 1169م، كما أن ابن سعيد الأندلسي الذي عاش في نفس الفترة يذكر أن تحت لمطة» في آخر هذا الجزء الأول في الصحراء حصن الملح وهو مبني من ملح مغربي ومنه يمتار المسافرون الملح إلى بلاد السودان. «وكما هو معلوم، فإن ابن سعيد كان ينقل معلوماته، في الغالب، عن أحد العارفين بالمنطقة **ابن فاطمة** وكان وفاته في سنة 685هـ/1286م أي إنه كان يتحدث عن القرن الثالث عشر[52].

فإذا رجعنا إلى ابن خلدون، نخرج منه بانطباع مختلف عما ذهب إليه «لاكوست». فهو لا يشاطره تشاؤمه ولا يتحدث عن انقطاع تجارة القوافل عبر الصحراء. فقد برهنت سجلماسة على حيويتها سواء في آخر دولة الموحدين أو بداية عهد بني مرين. فهي، مثلا، تشارك في المعارضة السياسية التي قامت ضدا على الموحدين بمراكش في عهد السعيد سنة 646هـ وتوجه بيعتها للأمير أبي زكريا

---

(51) مقتطفات من رحلة ابن حمويه السرخسي توجد في **نفح الطيب** للمقري. ولازال هناك أمل في العثور على مخطوطها.

(52) ابن سعيد : **بسط الأرض** تطوان، 1958، ص 47.

الحفصي. ولا أدل على تفاؤل ابن خلدون من هاته الفقرة التي يتحدث فيها عن صحراء سجلماسة بقوله :

«ومصب وادي درعة هذا إلى الصحراء والرمال ما بين سجلماسة وبلاد السوس ويمتد إلى أن يصب في البحر ما بين نون ووادان وحفافيه قصور لا تحصى، شجرتها النخل وقاعدتها بلد تادنست، بلد كبير يقصده التجر للسلم في النيلج وانتظار خروجه بالصناعة»[53].

وحينما يتحدث ابن خلدون عن عرب معقل الذين استقروا بالصحراء يشير إلى أنهم استولوا على تلك «الأوطان في مجالاتهم ووضعوا عليها الاتاوات والضرائب وصارت لهم جباية يعتدون فيها ملكا»[54]. فهل أدى بهم ذلك إلى عرقلة التجارة في الطرق المارّة بالصحراء ؟ يجيب ابن خلدون :

«ولم يكن هؤلاء العرب يستبيحون من أطراف المغرب وتلوله حمى، ولا يعرضون لسابلة سجلماسة ولا غيرها من بلاد السودان بأذية ولا مكروه لما كان بالمغرب من اعتزاز بالدول وسد الثغور وكثرة الحامية أيام الموحدين وزناتة بعدهم». ناهيك بما يشيد به ابن خلدون من علاقات وثيقة بين المرينيين وملوك السودان، خاصة بين السلطان حيث نجد حفيده «ماري جاطة» يوجه إلى السلطان أبي سالم بن أبي الحسن هدية سنة 763هـ «وكان فيها الحيوان العظيم الهيكل المستغرب بأرض المغرب المعروف بالزرافة» ويقدم لنا ابن خلدون دليلا آخر على تلك العلاقات البشرية الوثيقة التي كانت قائمة في عهده بين أهل سجلماسة وأبناء السودان حيث يذكر القاضي عبد الله بن واسول من أهل سجلماسة استوطن مدة بأرض كوكو من بلاد السودان وشغل هناك، أيضا، منصب القضاء. وهو الذي لقيه ابن خلدون بعد سنة 776هـ وتزود منه بمعلومات طريفة عن السودان وملوكه[55].

وليس من الممكن أن لا تستوقفنا ظاهرة تاريخية تتأكد أكثر فأكثر في عهد بني مرين أي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين، ألا وهي حرص

(53) ابن خلدون : **كتاب العبر**، 134.

(54) ابن خلدون، 119.

(55) ابن خلدون، 417/6، 18/7.

الدول على امتلاك سجلماسة واتجاه الأنظار إليها. فهي ملجأ لعدد من الملوك والأمراء. فالرشيد الموحدي يفر إليها وابن غانية يصل إليها كذلك ويحيى بن الناصر الموحدي هو الآخر يلتجئ إليها. فإذا أهل عصر بني مرين، نجد صراعا حادا يقوم بينهم وبين بني عبد الواد على امتلاك سجلماسة. ألا يعني ذلك أن المدينة كانت محافظة على مركزها جذابة بإغراءاتها ومنها، بالخصوص، مواد التجارة ؟

فإذا تركنا ابن خلدون لنرى ماذا يقول بعض معاصريه، لا نجد خيرا من الرحالة **ابن بطوطة**، الذي يشهد له الكل، اليوم، بالصدق والتحري في رواياته. فهو يقدم لنا وصفا عن رحلته إلى السودان مبتدئا بالحديث عن سجلماسة التي يقول عنها :

«وهي من أحسن المدن وبها التمر الكثير الطيب وتشبهها مدينة البصرة في كثرة التمر، لكن تمر سجلماسة أطيب وصنف إيرار لا نظير له في البلاد».

نحتفظ من هذا الوصف بعنصرين مهمين :

أ ــ سجلماسة كانت ما تزال قائمة كمدينة مزدهرة متميزة بنخيلها.

ب ــ سجلماسة كانت ما تزال منطلقا للقوافل نحو السودان.

لكن، هل تخلت القوافل عن تجارة الذهب، كما يقول لاكوست ؟

إن جواب ابن بطوطة صريح في هذا الصدد. فهو يتحدث عن مبادلة الملح الموجود في بلدة تغازي «ويتعيشون بما يجلب إليهم من تمر درعة وسجلماسة ومن لحوم الجمال». ثم يذكر ابن بطوطة أن الحمل من الملح يباع في إيوالتن بعشرة مثاقيل إلى ثمانية وربما ارتفع إلى أربعين مثقالا بمدينة مالي. ثم يؤكد كلامه، مرة أخرى :

«وبالملح يتصارف السودان كما يتصارف بالذهب والفضة يقطعونه قطعا ويتبايعون به. وقرية تغزى على حقارتها يتعامل فيها بالقناطير المقنطرة من التبر»[56].

---

(56) من المفيد مراجعة كل الفصل الذي خصصه ابن بطوطة في آخر رحلته **تحفة النظار** لسفره إلى بلد السودان.

فنحن إذا تتبعنا شهادة المصادر إلى نهاية العصر الوسيط، لا نجد ما يبرر القول إن تجارة القوافل عبر الصحراء انتهت وإن طرق الذهب أغلقت وإن سجلماسة انتهى دورها. صحيح أن المغرب لم يبق في موقع الوحدة والقوة التي كان عليهما أيام الموحدين، وأنه أصبح في موقف دفاع بعد أن كان في موقف هجوم، ولكن التدهور الذي حدث له ابتداء من القرن الرابع عشر لا يصح لنا أن نفسره كما رأينا بانغلاق طرق الذهب. ومن ثم نعتقد أن ابن خلدون كان أقرب إلى الصواب حين أعطى الأولوية في تفسيره لظاهرة الانحطاط للأسباب الداخلية.

محتويات الكتاب



هذا الكتاب



المؤلف
1993-1923

يعتبر هذا الكتاب مساهمة في تسليط الأضواء على قضايا حيوية من تاريخ المغرب في العصر الوسيط أحاط بها المؤلف من زوايا متعددة تهم بناء الدولة المغربية والمجتمع والاقتصاد، في مقاربة تعتمد العمق في البحث والجرأة في طرح الأسئلة والمناقشة النقدية لمساهمات المعاصرين من العرب والأجانب.

وتتفاعل في فصول الكتاب الروح الوطنية للمؤلف مع اختياراته في البحث العلمي الأكاديمي الدقيق في انسجام تام تمنحه اللغة المتينة والتعبير السلس قوة في التبليغ ومتعة في القراءة.